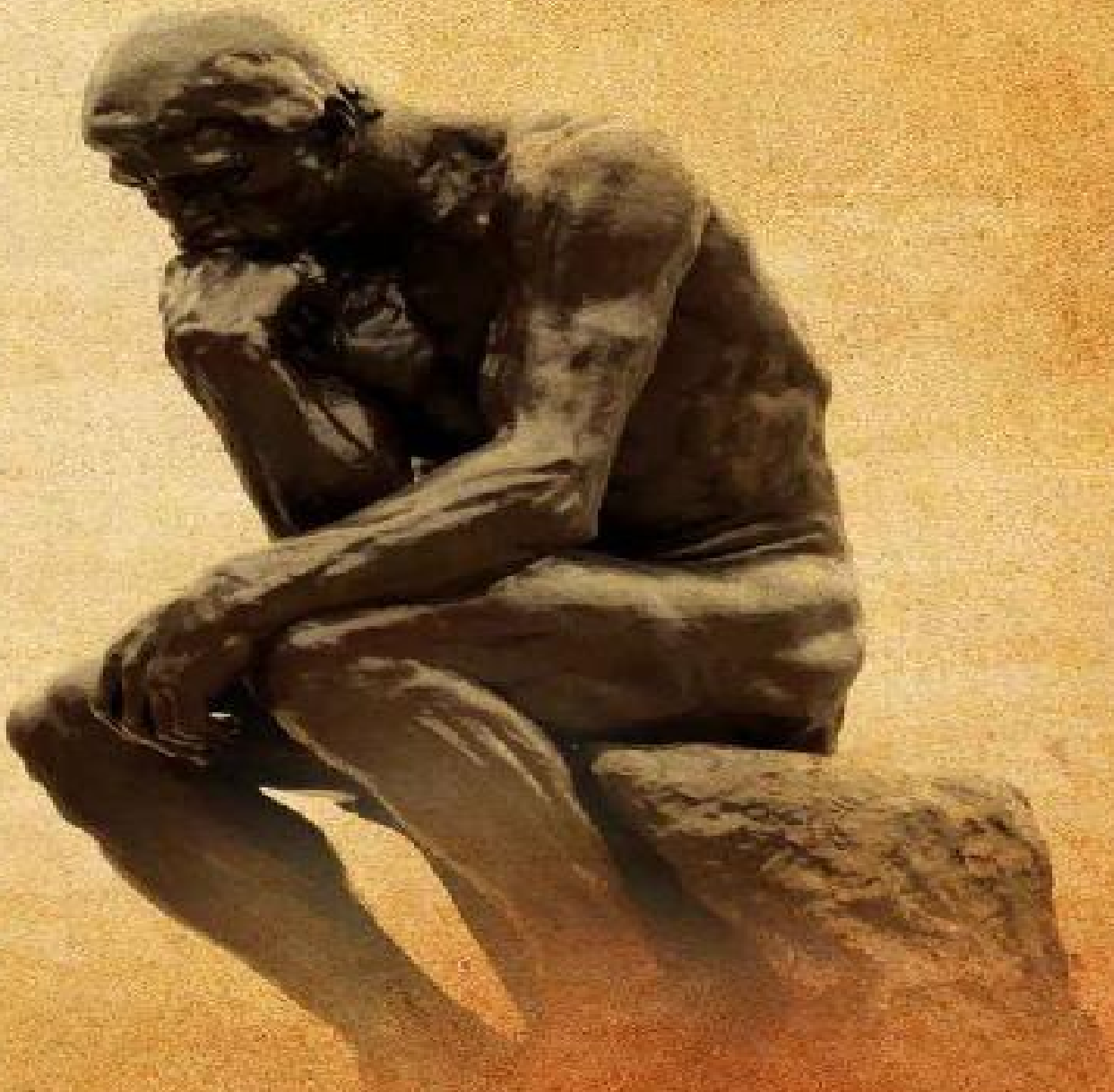
FE RAZONABLE

APOLOGETICA Y VERACIDAD CRISTIANA



WILLIAM LANE CRAIG

FE
RAZONABLE
APOLOGÉTICA Y VERACIDAD CRISTIANA

WILLIAM LANE CRAIG

WILLIAM LANE CRAIG

© Crossway books
© 2018 Publicaciones Kerigma

Reasonable Faith: Christian Faith and Apologetics Copyright © 1984, 1994, 2008 by WIlliam Lane Craig
Published by Crosswaya publishing a ministry of Good News Publishers
Wheaton, Illinois 60187, U.S.A
This edition published by arrangementwith Crossway.

Traducción al español: Jorge Ostos
Revisión en Español: Jesús Escudero Nava

Salem Oregón, Estados Unidos
http://www.publicacioneskerigma.org

Todos los derechos son reservados. Por consiguiente: Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio de comunicación, sea este digital, audio, video escrito; salvo para citaciones en trabajos de carácter académico, según los márgenes de la ley o bajo el permiso escrito de Publicaciones Kerigma.

Diseño de Portada: Publicaciones Kerigma

2017 Publicaciones Kerigma
Salem Oregón
All rights reserved

Pedidos: 971 304-1735

www.publicacioneskerigma.org

ISBN: 978-1-948578-08-0

Impreso en Estados Unidos
Printed in United States

Dedicado a Jan, mi amor

“Muchas mujeres hicieron el bien;
Mas tú sobrepasas a todas.”

(Prov. 31:29)

Contenido

Tabla de Ilustraciones

Prefacio

Introducción

Parte Uno: De Fide

1 ¿Cómo se Sabe que el Cristianismo es Verdadero?

Parte Dos: De Homine

2 Lo Absurdo de la Vida sin Dios

Parte Tres: De Deo

3 La Existencia de Dios (1)

4 La Existencia de Dios (2)

Parte Cuatro: De Creatione

5 El Problema del Conocimiento Histórico

6 El Problema de los Milagros

Parte Cinco: De Christo

7 La Autocomprensión de Jesús

8 La Resurrección de Jesús

Conclusión. La Apologética Mayor

Tabla de Ilustraciones

3.1 Modelo de creación cuántica de Vilenkin
3.2 Representación cónica del espaciotiempo del Modelo Estándar
3.3 Modelo del Estado Estacionario
3.4 Modelo Oscilante
3.5 Modelos de Fluctuación de Vacío
3.6 Modelo Inflacionario Caótico
3.7 Modelo de Gravedad Cuántica
3.8 Escenario Pre-Big Bang
3.9 Escenario Ecpirótico Cíclico
3.10 Modelo Oscilante con aumento de entropía
3.11 Nacimiento de un bebé universo
3.12 Burbujas de verdadero vacío en un mar de falso vacío
4.1 Una perspectiva global sobre una galaxia
4.2 Una perspectiva interna sobre una galaxia

Prefacio

Fe Razonable se ha convertido, supongo, en mi firma, y estamos agradecidos por la forma en que el Señor lo ha usado en la vida de muchos.

Los cambios en la tercera edición (en la cual está basada está edición en español) consisten principalmente en expansiones y actualizaciones del contenido en lugar de, me complace decirlo, de retractaciones. Al revisar el libro, no pude evitar sorprenderme por el hecho de que, aunque los nombres han cambiado, las objeciones y sus respuestas siguen siendo las mismas. El capítulo crucial sobre la existencia de Dios se ha ampliado a dos. Manteniendo el libro en aproximadamente la misma longitud fue posible por la eliminación del capítulo sobre la fiabilidad histórica del Nuevo Testamento, un capítulo que un ex editor había insistido en que fuera, a pesar de mis protestas, incluido en la segunda edición. La inclusión de este capítulo (una obra sólida escrita por Craig Blomberg) perpetúa la impresión errónea, demasiado común entre los evangélicos, de que un caso histórico para la autocomprensión y resurrección radical de Jesús depende de mostrar que los Evangelios son documentos históricos generalmente confiables. La lección primaria de dos siglos de crítica bíblica es que tal suposición es falsa. Incluso documentos que generalmente no son confiables pueden contener pequeños trozos de datos históricos valiosos, y será tarea del historiador extraer estos documentos para descubrirlos. El apologeta cristiano que busca establecer, por ejemplo, la historicidad de la tumba vacía de Jesús no necesita ni debe cargar con la tarea de mostrar primero que los Evangelios son, en general, documentos históricamente confiables. Tal vez te preguntes cómo se puede demostrar que los relatos del Evangelio sobre el descubrimiento de la tumba vacía de Jesús pueden ser, en esencia, históricamente confiables sin mostrar primero que los Evangelios son, en general, históricamente dignos de confianza. Lee el capítulo 8 para averiguarlo.

Fe Razonable está destinado principalmente a servir como un libro de texto para cursos a nivel de seminario sobre la apologética cristiana. De hecho, el libro comenzó como una serie de conferencias para mi propia clase sobre apologética. Se ha visto moldeado por años de experiencia disertando y debatiendo sobre temas relevantes en los campus universitarios de América del Norte y Europa. El camino que ofrece representa mi enfoque personal para proporcionar una apologética positiva para la fe cristiana. No cubro ni la historia de la apologética, ni las opciones en los sistemas apologéticos evangélicos; la lectura suplementaria se debe asignar a los estudiantes para cubrir estas dos áreas. Para la historia de la apologética, recomiendo a Avery Dulles, History of Apologetics (Filadelfia: Westminster, 1971), una obra maestra académica y un valioso trabajo de referencia. En cuanto a los sistemas evangélicos, Kenneth Boa y Robert Bowman Jr. examinan los enfoques de los apologetas evangélicos más destacados de nuestros días en su Faith Has Its Reasons (Colorado Springs: NavPress, 2001). Para completar tu conocimiento del campo de la apologética, debes aprovechar esta lectura adjunta.

He estructurado Fe Razonable en los loci communes de la teología sistemática. Los loci communes eran los "lugares comunes" o temas principales o tópicos de la teología protestante posterior a la Reforma. Fue el colega de Lutero, Melanchthon, quien primero empleó estos "lugares comunes" como el marco para escribir su teología sistemática. Algunos de los loci discutidos con más frecuencia incluyen de Scriptura sacra (doctrina de la Escritura), de creatione (doctrina de la creación), de peccato (doctrina del pecado), de Christo (Cristología), de gratia (soteriología), de ecclesia (eclesiología) y de novissimus (escatología).

En casi todos estos loci, las cuestiones apologéticas confrontan al teólogo cristiano. He oído decir que la teología contemporánea se ha vuelto tan irracional y fideísta que la apologética ya no encuentra un lugar en los cursos que ofrecen las principales escuelas teológicas. Pero eso no es exactamente cierto. Después de haber realizado mi doctorado en teología en Alemania, puedo decir que, si bien es cierto que no se ofrecen cursos de apologética per se en los departamentos de teología alemanes, la instrucción teológica alemana, sin embargo, se orienta en forma apologética. En las clases de, digamos, cristología o soteriología, se discutirán como una cuestión de curso varios problemas y desafíos planteados por la filosofía no cristiana, la ciencia, la historia, y así sucesivamente, a la doctrina cristiana. (Desafortunadamente, el resultado de esta interacción es inevitablemente la capitulación de parte de la teología y su retirada a santuarios doctrinales no empíricos, donde logra la seguridad solo a expensas de volverse irrelevante e incontrastable.) Me molestaba que en los

seminarios evangélicos nuestros cursos teológicos dedican tan poco tiempo a tales problemas. ¿Cuánto tiempo se gasta en un curso evangélico, por ejemplo, en tratar la doctrina de Dios sobre los argumentos para la existencia de Dios? Entonces se me ocurrió: tal vez los profesores de teología esperan que usted maneje esos asuntos en la clase de apologética, ya que en mi institución la apologética se ofrece como un curso separado. Cuanto más pienso en esto, más sentido tiene. Por lo tanto, para incluir la apologética en el currículo teológico, he estructurado este libro en torno a varias cuestiones apologéticas que surgen en los loci communes theologiae.

En nuestro limitado espacio, he decidido analizar varios temas importantes en loci de fide (fe), de homine (hombre), de Deo (Dios), de creatione (creación) y de Christo (Cristo). Me he tomado la libertad de reorganizar estos loci de su orden normal en una teología sistemática en un orden que sigue la lógica de la apologética. Es decir, nuestro objetivo es construir un caso para el cristianismo, y eso determina el orden en el que consideraremos los problemas. Soy muy consciente de otros problemas que también son interesantes e importantes pero que he omitido. Aun así, consideraremos los asuntos más cruciales involucrados en construir un caso positivo para la fe cristiana.

Debajo de la sección de fide, consideraré la relación entre fe y razón; bajo de homine, lo absurdo de la vida sin Dios; bajo de Deo, la existencia de Dios; bajo de creatione, el problema del conocimiento histórico y el problema de los milagros; y finalmente, bajo De Christo, los reclamos personales de Cristo y la historicidad de la resurrección de Jesús. Nuestra consideración de cada pregunta se dividirá en cuatro secciones. Primero, veremos el trasfondo histórico del tema en cuestión para ver cómo los pensadores del pasado lo han abordado. En segundo lugar, presentaré y defenderé mis opiniones personales sobre el tema en cuestión, buscando desarrollar una apologética cristiana sobre el punto. Tercero, compartiré algunos pensamientos y experiencias personales sobre la aplicación de este material en el evangelismo. En cuarto lugar, proporciono información bibliográfica sobre la literatura citada o recomendada para su futura lectura.

Es mi más sincera esperanza que Dios use este material para ayudar a equipar a una nueva generación de cristianos inteligentes y elocuentes, que estén llenos del Espíritu y cargados para ver cumplida la Gran Comisión.

William Lane Craig
Talbot School of Theology

Introducción

¿Qué es apologética? La apologética (del griego apologia: una defensa) es esa rama de la teología cristiana que busca proporcionar una justificación racional para los reclamos de verdad de la fe cristiana. La apologética es, por lo tanto, principalmente una disciplina teórica, aunque tiene una aplicación práctica. Además de servir, como el resto de la teología en general, como expresión de amar a Dios con todas nuestras mentes, la apologética sirve específicamente para mostrar a los incrédulos la verdad de la fe cristiana, para confirmar esa fe a los creyentes, y para revelar y explorar las conexiones entre la doctrina cristiana y otras verdades. Como disciplina teórica, entonces, la apologética no es un entrenar en el arte de responder preguntas, debatir o el evangelismo, aunque todas ellas se basan en la ciencia de la apologética y la aplican de manera práctica. Esto implica que un curso de apologética no tiene el propósito de enseñarte: "Si él dice tal y tal, entonces tu le respondes tal y tal". La apologética, para repetir, es una disciplina teórica que trata de responder la pregunta: ¿qué garantía racional se puede dar para la fe cristiana? Por lo tanto, debemos dedicar la mayor parte de nuestro tiempo a tratar de responder a esta pregunta.

Ahora esto seguramente será decepcionante para algunos. Simplemente no están interesados en la justificación racional del cristianismo. Quieren saber: "Si alguien dice: '¡Miren a todos los hipócritas de la iglesia!', ¿Qué digo?" No hay nada de malo en esa pregunta; pero el hecho es que tales cuestiones prácticas son lógicamente secundarias a los problemas teóricos y no pueden ocupar el centro de nuestra atención en nuestro espacio limitado. El uso de la apologética en la práctica debería ser una parte integral de los cursos y libros sobre evangelismo.

¿Qué Tan Buena es la Apologética?

Algunas personas desprecian la importancia de la apologética como una disciplina teórica. "Nadie viene a Cristo a través de argumentos", te dirán. "La gente no está interesada en lo que es verdad, sino en lo que funciona para ellos. No quieren respuestas intelectuales; quieren ver el cristianismo vivido". Creo que la actitud expresada en estas declaraciones es tan miope como errónea. Permítanme explicar tres roles vitales que la disciplina de la apologética juega hoy en día.

Moldea la cultura. Los cristianos deben ver más allá de su contacto evangelístico inmediato para comprender una visión más amplia del pensamiento y la cultura

occidentales. En general, la cultura occidental es profundamente postcristiana. Es el producto de la Ilustración, que introdujo en la cultura europea la levadura del secularismo que hasta ahora ha impregnado a toda la sociedad occidental. El sello distintivo de la Ilustración era el "pensamiento libre", es decir, la búsqueda del conocimiento por medio de la razón humana sin restricciones. Aunque de ninguna manera es inevitable que tal búsqueda conduzca a conclusiones no cristianas y aunque la mayoría de los pensadores de la Ilustración originales fueron teístas, el impacto abrumador de la mentalidad de la Ilustración es que los intelectuales occidentales no consideran que el conocimiento teológico sea posible. La teología no es una fuente de conocimiento genuino y, por lo tanto, no es una ciencia (en alemán, una Wissenschaft). La razón y la religión están en desacuerdo entre sí. La liberación de las ciencias físicas solas se toman como guías autoritativas para nuestra comprensión del mundo, y la suposición confiada es que la imagen del mundo que emerge de las ciencias genuinas es una imagen totalmente naturalista. La persona que sigue la búsqueda inflexible de la razón hacia su fin será atea o, en el mejor de los casos, agnóstica.

¿Por qué son importantes estas consideraciones de la cultura? Son importantes simplemente porque el evangelio nunca se escucha de forma aislada. Siempre se escucha en el contexto del medio cultural en el que uno vive. Una persona criada en un medio cultural en el que el cristianismo todavía se ve como una opción intelectualmente viable mostrará una apertura al evangelio, apertura que una persona secularizada no tendrá. Para la persona secular es igual decirle que crea en hadas o duendes como en Jesucristo. O, para dar una ilustración más realista, es como si un devoto del movimiento Hare Krishna nos contactara en la calle y nos invitara a creer en Krishna. Tal invitación nos parece extraña, monstruosa e incluso divertida. Pero para una persona en las calles de Delhi, tal invitación sería, supongo, bastante razonable y sería motivo de reflexión. Me temo que los evangélicos parecen casi tan extraños para las personas en las calles de Bonn, Estocolmo o París como los devotos de Krishna.

Lo que nos espera en América del Norte, si nuestro deslizamiento en el secularismo continúa sin control, ya es evidente en Europa. Aunque la mayoría de los europeos conservan una afiliación nominal con el cristianismo, solo alrededor del 10 por ciento son creyentes practicantes, y menos de la mitad de ellos son evangélicos en teología. La tendencia más significativa en la afiliación religiosa europea es el crecimiento de aquellos clasificados como "no religiosos", desde efectivamente el 0 por ciento de la población en 1900 hasta más del 22 por ciento en

la actualidad. Como resultado, el evangelismo es inconmensurablemente más difícil en Europa que en los Estados Unidos. Después de haber vivido durante trece años en Europa, donde hablé de manera evangelística en campus universitarios en todo el continente, personalmente puedo dar testimonio de lo difícil que es el terreno. Es difícil para el evangelio incluso tener una audiencia.

A cierta distancia, los Estados Unidos están siguiendo este mismo camino, con Canadá en algún punto intermedio. Si la situación sigue aún más, es imperativo que configuremos el clima intelectual de nuestra nación de tal manera que el cristianismo siga siendo una opción viva para hombres y mujeres pensantes.

Es por esa razón que los cristianos que desprecian el valor de la apologética porque "nadie viene a Cristo a través de argumentos" son exageradamente miopes. Porque el valor de la apologética se extiende mucho más allá del contacto evangelístico inmediato. Es la tarea más amplia de la apologética cristiana ayudar a crear y mantener un medio cultural en el que el evangelio se pueda escuchar como una opción intelectualmente viable para el pensamiento de hombres y mujeres.

En su artículo "Cristianismo y Cultura", en vísperas de la Controversia Fundamentalista, el gran teólogo de Princeton J. Gresham Machen advirtió solemnemente:

> Las ideas falsas son los mayores obstáculos para la recepción del Evangelio. Podemos predicar con todo el fervor de un reformador y aun así tener éxito solo en ganar un rezagado aquí y allá, si permitimos que todo el pensamiento colectivo de la nación sea controlado por ideas que evitan que el cristianismo sea considerado como algo más que un delirio inofensivo.[1]

Desafortunadamente, la advertencia de Machen no fue escuchada, y el cristianismo bíblico se retiró al armario intelectual del fundamentalismo. El anti-intelectualismo y la erudición de segunda clase se convirtieron en la norma.

Ya en su época, Machen observó que "muchos tendrían los seminarios combatiendo el error, atacándolo tal como lo enseñan sus exponentes populares", en lugar de confundir a los estudiantes "con muchos nombres alemanes desconocidos fuera de las paredes de la universidad". Pero por al contrario, insistió Machen, es crucial que los cristianos estén atentos al poder de una idea antes de que llegue a su expresión popular. El método académico de proceder, dijo,

> se basa simplemente en una creencia profunda en la omnipresencia de las ideas. Lo que hoy es una cuestión de especulación académica, comienza mañana por mover ejércitos y

> derribar imperios. En esa segunda etapa, ya ha ido demasiado lejos para ser combatida; el momento de detenerla era cuando todavía era una cuestión de debate apasionado. Entonces, como cristianos, debemos tratar de moldear el pensamiento del mundo de tal manera que la aceptación del cristianismo sea algo más que un absurdo lógico.[2]

En Europa hemos visto el fruto amargo de la secularización, que ahora también amenaza a América del Norte.

Afortunadamente, en los Estados Unidos en las últimas décadas ha surgido un evangelicalismo revitalizado del closet Fundamentalista y ha comenzado a tomar en serio el desafío de Machen. Estamos viviendo en un momento en que la filosofía cristiana está experimentando un verdadero renacimiento, revigorizando la teología natural, en un momento en que la ciencia está más abierta a la existencia de un Creador y Diseñador trascendente del cosmos que en cualquier momento en la historia reciente, y en un momento en que la crítica bíblica se ha embarcado en una búsqueda renovada del Jesús histórico que trata los Evangelios seriamente como fuentes históricas valiosas para la vida de Jesús y ha confirmado las líneas principales del retrato de Jesús pintado en los Evangelios. Estamos bien equilibrados intelectualmente para ayudar a remodelar nuestra cultura de tal manera que recupere el terreno perdido, de modo que el evangelio pueda ser escuchado como una opción intelectualmente viable para las personas pensantes. Enormes puertas de oportunidad ahora están abiertas ante nosotros.

Ahora puedo imaginar a algunos de ustedes pensando: "¿Pero no vivimos en una cultura posmoderna en la que estos apelativos a los argumentos apologéticos tradicionales ya no son efectivos? Como los posmodernistas rechazan los cánones tradicionales de lógica, racionalidad y verdad, ¡los argumentos racionales para la verdad del cristianismo ya no funcionan! Más bien en la cultura actual, simplemente deberíamos compartir nuestra narrativa e invitar a las personas a participar en ella".

En mi opinión, este tipo de pensamiento no podría estar más equivocado. La idea de que vivimos en una cultura posmoderna es un mito. De hecho, una cultura posmoderna es una imposibilidad; sería completamente inhabitable. Nadie es posmoderno cuando se trata de leer las etiquetas de una botella de medicina frente a una caja de veneno para ratas. Si tienes dolor de cabeza, ¡bien crees que los textos tienen un significado objetivo! La gente no es relativista cuando se trata de ciencia, ingeniería y tecnología; más bien, son relativistas y pluralistas en cuestiones de religión y ética. Pero eso no es posmodernismo; ¡eso es modernismo! Eso es solo la antigua línea del positivismo y el verificacionismo, que sostenían que todo lo que no puedes demostrar con tus cinco sentidos es solo una cuestión de gusto individual y

expresión emotiva. Vivimos en un medio cultural que sigue siendo profundamente modernista. Las personas que piensan que vivimos en una cultura posmoderna han malinterpretado seriamente nuestra situación cultural.

De hecho, creo que lograr que la gente crea que vivimos en una cultura postmoderna es uno de los engaños más astutos que Satanás ha ideado. "El modernismo está pasado de moda", nos dice. "No necesitas preocuparte más por eso. ¡Entonces olvídalo! Está muerto y sepultado". Mientras tanto, el modernismo, pretendiendo estar muerto, vuelve a aparecer en el nuevo y elegante vestido de posmodernidad, haciéndose pasar por un nuevo rival. "Sus viejos argumentos y apologéticas ya no son efectivos contra esta nueva llegada", nos dicen. "Déjalos a un lado; no sirven de nada ¡Solo comparte tu narrativa!"De hecho, algunos, cansados de las largas batallas con el modernismo, de hecho dan la bienvenida al nuevo visitante con alivio. Y así, Satanás nos engaña para que depongamos voluntariamente nuestras mejores armas de lógica y evidencia, garantizando así el triunfo desprevenido del modernismo sobre nosotros. Si adoptamos este camino de acción suicida, las consecuencias para la iglesia en la próxima generación serán catastróficas. El cristianismo se reducirá a otra voz en una cacofonía de voces rivales, cada una compartiendo su propia narrativa y ninguna elogiándose a sí misma como la verdad objetiva sobre la realidad, mientras que el naturalismo científico da forma a la visión de nuestra cultura de cómo es el mundo en realidad.

Ahora, por supuesto, no hace falta decir que al hacer apologética deberíamos ser relacionales, humildes e invitacionales; pero eso no es una idea original de la posmodernidad. Desde el principio, los apologetas cristianos han sabido que debemos presentar las razones de nuestra esperanza "con gentileza y respeto" (1 Pedro 3:15-16). No es necesario abandonar los cánones de la lógica, la racionalidad y la verdad para ejemplificar estas virtudes bíblicas.

La apologética es, por lo tanto, vital para fomentar un medio cultural en el que el evangelio se pueda escuchar como una opción viable para las personas pensantes. En la mayoría de los casos, no habrá argumentos o pruebas que lleven a un buscador a la fe en Cristo –esa es la verdad a medias que ven los detractores de la apologética–, pero será la apologética la que, haciendo del evangelio una opción creíble para buscadores, les da, por así decirlo, el permiso intelectual para creer. Por lo tanto, es de vital importancia que preservemos un medio cultural en el que el evangelio se escuche como una opción de vida para las personas pensantes, y la apologética estará en el centro del debate para ayudar a lograr ese resultado.

Fortalece a los creyentes. La apologética no solo es vital para dar forma a nuestra

cultura, sino que también juega un papel vital en la vida de las personas individuales. Una de esas funciones será fortalecer a los creyentes. La adoración cristiana contemporánea tiende a enfocarse en fomentar la intimidad emocional con Dios. Si bien esto es algo bueno, las emociones llevarán a una persona solo hasta un momento, y luego va a necesitar algo más sustancial. La apologética puede ayudar a proporcionar algo de esa sustancia.

Mientras hablo en las iglesias de todo el país, con frecuencia me encuentro con padres que se acercan a mí después del culto y dicen algo como: "¡Si hubieras estado aquí hace dos o tres años! Nuestro hijo [o nuestra hija] tenía preguntas sobre la fe que nadie en la iglesia podría responder, y ahora ha perdido su fe y se ha apartado del Señor".

Me rompe el corazón conocer a padres así. Desafortunadamente, su experiencia no es inusual. En la escuela secundaria y la universidad, los adolescentes cristianos son agredidos intelectualmente con todo tipo de cosmovisión no cristiana, junto con un relativismo abrumador. Si los padres no están intelectualmente comprometidos con su fe y no tienen argumentos sólidos para el teísmo cristiano y buenas respuestas a las preguntas de sus hijos, entonces estamos en peligro real de perder nuestra juventud. Ya no es suficiente enseñar a nuestros hijos historias bíblicas; ellos necesitan doctrina y apologética. Francamente, me resulta difícil entender cómo la gente de hoy puede arriesgarse a la paternidad sin haber estudiado apologética.

Desafortunadamente, nuestras iglesias han fallado en esta área. No es suficiente para los grupos de jóvenes y las clases de la escuela dominical centrarse en el entretenimiento y la simulación de pensamientos devocionales. Tenemos que entrenar a nuestros hijos para la guerra. No nos atrevamos a enviarlos a la escuela secundaria pública y la universidad armados con espadas de goma y armadura de plástico. El tiempo para jugar es pasado.

Necesitamos tener pastores que sean instruidos en apologética y que se involucren intelectualmente con nuestra cultura para pastorear a su rebaño en medio de los lobos. Por ejemplo, los pastores necesitan saber algo sobre la ciencia contemporánea. John La Shell, el mismo pastor de una iglesia bautista, advierte que "los pastores ya no pueden darse el lujo de ignorar los resultados y las especulaciones de la física moderna. Estas ideas se filtran hacia la conciencia común a través de revistas, tratados popularizados e incluso novelas. Si no nos familiarizamos con ellos podemos encontrarnos en un estanque intelectual, incapaces de tratar con el hombre bien leído al otro lado de la calle".[3] Lo mismo vale para la filosofía y para la crítica bíblica: de qué sirve predicar, digamos, los valores cristianos cuando hay un gran

porcentaje de personas, incluso cristianos, que dicen que no creen en la verdad absoluta. ¿O de qué sirve simplemente citar la Biblia en su estudio bíblico de evangelización cuando alguien en el grupo dice que el Jesus Seminar ha refutado la confiabilidad de los Evangelios? Si los pastores no hacen su tarea en estas áreas, seguirá habiendo una parte sustancial de la población, — desafortunadamente, las personas más inteligentes y por lo tanto más influyentes de la sociedad, como médicos, educadores, periodistas, abogados, ejecutivos de empresas, etc.— que permanecerán sin ser tocados por su ministerio.

Mientras viajo, también he tenido la experiencia de conocer a otras personas que me han contado cómo se han salvado de la apostasía aparente al leer un libro de apologética o al ver un video de algún debate. En su caso, la apologética ha sido el medio por el cual Dios ha provocado su perseverancia en la fe. Ahora, por supuesto, la apologética no puede garantizar la perseverancia, pero puede ayudar y, en algunos casos, incluso en la providencia de Dios puede ser necesaria. Por ejemplo, después de una conferencia en la Universidad de Princeton sobre los argumentos a favor de la existencia de Dios, me contactó un joven que quería hablar conmigo. Obviamente, tratando de contener las lágrimas, me dijo que un par de años antes había estado luchando con dudas y estaba a punto de abandonar su fe. Alguien le dio un video de uno de mis debates. Él dijo: “Me salvó de perder mi fe. No tengo como agradecerle”.

Le dije:“Fue el Señor quien te salvó de caer”.

“Sí”, contestó, "pero él le usó. No tengo cómo agradecerle”. Le conté lo emocionado que estaba por él y le pregunté sobre sus planes para el futuro. “Me estoy graduando este año”, me dijo, “y planeo ir al seminario. Voy a pasar al pastorado”.

¡Alabado sea Dios por la victoria en la vida de este joven!

Pero la apologética cristiana hace mucho más que salvaguardar contra las recaídas. Los efectos positivos y crecientes del entrenamiento apologético son aún más evidentes. Las iglesias estadounidenses están llenas de cristianos que están inactivos en neutralidad intelectual. Como cristianos, sus mentes van a desperdiciarse. Un resultado de esto es una fe inmadura y superficial. Las personas que simplemente viajan en la montaña rusa de la experiencia emocional se están engañando a sí mismas y perdiendo la oportunidad de tener una fe cristiana más profunda y rica al descuidar el lado intelectual de esa fe. Saben poco de las riquezas de la comprensión profunda de la verdad cristiana, de la confianza inspirada en el descubrimiento de que la fe es lógica y se ajusta a los hechos de la experiencia, y de la estabilidad que es traída a la vida por la convicción de que la fe es objetivamente verdadera. Uno de los resultados más gratificantes de las conferencias anuales de apologética celebradas por

la Sociedad Filosófica Evangélica en las iglesias locales durante el transcurso de nuestras convenciones anuales es ver la luz en la mente de muchos laicos cuando descubren por primera vez en sus vidas que hay buenas razones para creer que el cristianismo es verdadero y que hay una parte del cuerpo de Cristo que nunca supieron que existía, que lucha regularmente con el contenido intelectual de la fe cristiana.[4]

También veo los efectos positivos de la apologética cuando debato en los campus universitarios. Normalmente me invitarán a un campus para debatir con un profesor que tiene una reputación de ser especialmente abusivo con los estudiantes cristianos en sus clases. Tendremos un debate público sobre, digamos, la existencia de Dios, o el cristianismo versus el humanismo, o algún tema similar. Una y otra vez encuentro que, si bien la mayoría de estos hombres son bastante buenos golpeando intelectualmente a un chico de dieciocho años en una de sus clases, ni siquiera pueden defenderse cuando se trata de enfrentarse cara a cara con uno de sus pares. John Stackhouse una vez me comentó que estos debates son realmente una versión occidentalizada de lo que los misionólogos llaman un "encuentro de poder". Creo que es un análisis perceptivo. Los estudiantes cristianos salen de estos encuentros con una renovada confianza en su fe, con la cabeza en alto, orgullosos de ser cristianos y más audaces al hablar de Cristo en su campus.

Muchos cristianos no comparten su fe con los incrédulos simplemente por miedo. Temen que los no cristianos les hagan una pregunta o planteen una objeción que no puedan responder. Y entonces eligen permanecer en silencio y esconder su luz debajo de un bushel, en desobediencia al mandato de Cristo. La capacitación apologética es un tremendo impulso para la evangelización, ya que nada inspira más confianza y audacia que saber que uno tiene buenas razones para lo que uno cree y buenas respuestas a las preguntas y objeciones típicas que el incrédulo puede plantear. Un buen entrenamiento en apologética es una de las claves del evangelismo. De esta y muchas otras maneras, la apologética ayuda a edificar el cuerpo de Cristo al fortalecer a los creyentes individuales.

Evangeliza a los incrédulos. Pocas personas estarían en desacuerdo conmigo en cuanto a que la apologética fortalece la fe de los creyentes cristianos. Pero muchos dirán que la apologética no es muy útil en el evangelismo. Como se señaló anteriormente, afirman que nadie viene a Cristo a través de argumentos. (No sé cuántas veces he escuchado esto).

Ahora bien, esta actitud desdeñosa hacia el papel de la apologética en el evangelismo ciertamente no es la visión bíblica. Al leer los Hechos de los Apóstoles,

es evidente que fue el procedimiento estándar de los apóstoles argumentar a favor de la verdad de la cosmovisión cristiana, tanto con judíos como con paganos (por ejemplo, Hechos 17:2-3, 17; 19:8; 28:23-24). Al tratar con el público judío, los apóstoles apelaron a la profecía cumplida, a los milagros de Jesús, y especialmente a la resurrección de Jesús como evidencia de que él era el Mesías (Hechos 2:22-32). Cuando se enfrentaron a las audiencias gentiles que no aceptaron las Escrituras judías, los apóstoles apelaron a la obra de Dios en la naturaleza como evidencia de la existencia del Creador (Hechos 14:17). Luego se apeló al testimonio de testigos oculares de la resurrección de Jesús para mostrar específicamente que Dios se había revelado a sí mismo en Jesucristo (Hechos 17:30-31, 1 Corintios 15:3-8).

Francamente, no puedo evitar sospechar que aquellos que consideran la apologética como inútil en el evangelismo simplemente no hacen suficiente evangelismo. Sospecho que en algún momento trataron de usar argumentos apologéticos y descubrieron que el incrédulo seguía sin estar convencido. Luego sacan una conclusión general de que la apologética es ineficaz en el evangelismo.

Ahora, hasta cierto punto, esas personas son solo víctimas de falsas expectativas. Cuando usted reflexiona que solo una minoría de personas que escuchan el evangelio lo aceptará y que solo una minoría de aquellos que lo aceptan lo hacen por razones intelectuales, no debería sorprendernos que el número de personas con quienes la apologética es efectiva sea relativamente pequeña. Por la naturaleza misma del caso, debemos esperar que la mayoría de los incrédulos no estén convencidos por nuestros argumentos apologéticos, así como la mayoría permanece inmóvil por la predicación de la cruz.

Bueno, entonces, ¿para qué molestarse con esa minoría de una minoría con la que la apologética es efectiva? Primero, porque cada persona es preciosa para Dios, una persona por la cual Cristo murió. Al igual que un misionero llamado para llegar a algún grupo de personas ocultas de la civilización, el apologeta cristiano tiene la carga de llegar a esa minoría de personas que responderán a argumentos y pruebas racionales.

Pero, segundo, y aquí el caso difiere significativamente del caso del grupo de personas ocultas, este grupo de personas, aunque es relativamente pequeño, tiene una gran influencia. Una de estas personas, por ejemplo, fue C. S. Lewis. ¡Piensa en el impacto que sigue teniendo la conversión de un hombre! Encuentro que las personas que más resuenan con mi trabajo de apologética tienden a ser ingenieros, personas en medicina y abogados. Estas personas se encuentran entre las más influyentes de las que moldean nuestra cultura hoy en día. Entonces, llegar a esta minoría de personas

producirá una gran cosecha para el reino de Dios.

En cualquier caso, la conclusión general de que la apologética es ineficaz en el evangelismo es apresurada. Lee Strobel me comentó recientemente que ha perdido la cuenta del número de personas que han venido a Cristo a través de sus libros El Caso de Cristo y El Caso de la Fe. Oradores como Josh McDowell y Ravi Zacharias han llevado a miles a Cristo a través de la evangelización orientada apologéticamente. Tampoco, si puedo hablar personalmente, ha sido mi experiencia que la apologética sea ineficaz en el evangelismo. Continuamente estamos encantados de ver a las personas entregando sus vidas a Cristo a través de presentaciones del evangelio orientadas apologéticamente. Después de una charla sobre los argumentos a favor de la existencia de Dios o la evidencia de la resurrección de Jesús o una defensa del particularismo cristiano, a veces concluyo con una oración de compromiso para entregar la vida a Cristo, y las tarjetas de comentarios indican que los estudiantes se han registrado a tal compromiso ¡Incluso he visto a estudiantes venir a Cristo solo por escuchar una defensa del argumento cosmológico kalām!

También ha sido emocionante conocer a personas que han venido a Cristo leyendo algo que he escrito. Por ejemplo, cuando estaba hablando en Moscú hace unos años, conocí a un hombre de Minsk en Bielorrusia. Me dijo que poco después de la caída del comunismo escuchó a alguien leyendo en ruso mi libro The Existence of God and the Beginning of the Universe [La Existencia de Dios y el Comienzo del Universo] por la radio en Minsk. Al final de la transmisión se había convencido de que Dios existe y entregó su vida a Cristo. Me dijo que hoy está sirviendo al Señor como anciano en una iglesia bautista en Minsk. ¡Alabado sea el Señor! Recientemente, en la Texas A&M University, conocí a una mujer que asistió a una de mis charlas. Me dijo con lágrimas que durante veintisiete años había estado lejos de Dios y se sentía desesperada y sin sentido. Al hojear una librería de Border, se encontró con mi libro Will the Real Jesus Please Stand Up?[¿Se Pondrá el Verdadero Jesús de Pie?] que contiene mi debate con John Dominic Crossan, copresidente del radical Jesus Seminar, y compró una copia. Ella dijo que mientras lo leía, fue como si la luz acabara de encenderse, y ella entregó su vida a Cristo. Cuando le pregunté qué hacía, ella me dijo que ella era psicóloga y que trabaja en una prisión de Texas para mujeres. ¡Solo piense en la influencia cristiana que puede tener en un entorno tan desesperado!

Historias como estas podrían multiplicarse. Entonces aquellos que dicen que la apologética no es efectiva con los incrédulos deben estar hablando de su experiencia limitada. Cuando la apologética se presenta persuasivamente y se combina

sensiblemente con una presentación del Evangelio y un testimonio personal, el Espíritu de Dios condesciende a usarla para atraer a ciertas personas a sí mismo.

Así que la apologética cristiana es una parte vital del plan de estudios teológicos. Nuestro enfoque en este libro estará en los temas teóricos más que en los "consejos prácticos". Al mismo tiempo, reconozco que queda la cuestión de cómo aplicar el material teórico aprendido en este curso. Siempre pensé que era mejor dejar este problema a cada individuo para que lo resolviera de acuerdo con el tipo de ministerio al que se siente llamado. Después de todo, me interesa no solo entrenar pastores sino también teólogos sistemáticos, filósofos de la religión e historiadores de la iglesia. Pero me ha quedado claro que algunas personas simplemente no saben cómo traducir la teoría en práctica. Por lo tanto, he incluido una subsección en la aplicación práctica después de cada sección principal del curso. Sé que el material teórico es práctico porque lo empleo a menudo en el evangelismo y el discipulado y veo que Dios lo usa.

Dos Tipos de Apologética

El campo de la apologética se puede dividir en dos clases: apologética ofensiva (o positiva) y apologética defensiva (o negativa). La apologética ofensiva busca presentar un caso positivo para las afirmaciones de la verdad cristiana. La apologética defensiva busca anular las objeciones a esos reclamos. La apologética ofensiva tiende a subdividirse en dos categorías: teología natural y evidencias cristianas. La carga de la teología natural es proporcionar argumentos y pruebas en apoyo del teísmo independiente de la revelación autoritativa y divina. Los argumentos ontológicos, cosmológicos, teleológicos y morales para la existencia de Dios son ejemplos clásicos de los argumentos de la teología natural. El objetivo de las evidencias cristianas es mostrar por qué un teísmo específicamente cristiano es verdadero. Las evidencias cristianas típicas incluyen la profecía cumplida, las afirmaciones personales radicales de Cristo, la fiabilidad histórica de los Evangelios, y demás. Una subdivisión similar existe dentro de la apologética defensiva. En la división correspondiente a la teología natural, la apologética defensiva abordará las objeciones al teísmo. La supuesta incoherencia del concepto de Dios y el problema del mal serían los temas principales aquí. Correspondiente a las evidencias cristianas será una defensa contra las objeciones al teísmo bíblico. Las objeciones planteadas por la crítica bíblica moderna y por la ciencia contemporánea al registro bíblico dominan este campo.

En la práctica real, estos dos enfoques básicos(ofensivos y defensivos) pueden combinarse. Por ejemplo, una forma de ofrecer una defensa contra el problema del

mal sería ofrecer un argumento moral positivo para la existencia de Dios precisamente sobre la base del mal moral en el mundo. O, de nuevo, al ofrecer un caso positivo para la resurrección de Jesús, uno puede responder a las objeciones planteadas por la crítica bíblica a la credibilidad histórica de las narraciones de la resurrección. No obstante, el impulso general de estos dos enfoques sigue siendo bastante distinto: el objetivo de la apologética ofensiva es mostrar que hay una buena razón para pensar que el cristianismo es verdadero, mientras que el objetivo de la apologética defensiva es demostrar que no se ha dado una buena razón para pensar que el cristianismo es falso.

A partir de un vistazo a la página de contenido, es evidente que este libro constituye un curso de apologética ofensiva, más que defensiva. Aunque espero algún día escribir un libro que ofrezca un curso de apologética defensiva, creo que un primer curso en esta disciplina debe ser de naturaleza positiva. Hay dos razones relacionadas que sustentan esta convicción. Primero, una apologética puramente negativa solo te dice lo que no debes creer, no lo que sí deberías creer. Incluso si uno pudiera tener éxito en refutar todas las objeciones conocidas al cristianismo, uno se quedaría sin ningún motivo para pensar que este es verdad. En la era pluralista en que vivimos, la necesidad de una apologética positiva es especialmente vital. En segundo lugar, al tener en la mano una justificación positiva de la fe cristiana, uno automáticamente desborda todas las visiones del mundo que compiten carentes de un caso igualmente fuerte. Por lo tanto, si tiene un caso sólido y persuasivo para el cristianismo, no tiene que convertirse en un experto en religiones comparadas y cultos cristianos para ofrecer una refutación de cada uno de estos puntos de vista contracristianos. Si tu apologética positiva es mejor que la de ellos, entonces has hecho tu trabajo al demostrar que el cristianismo es verdadero. Incluso si te enfrentas a una objeción que no puedes responder, aún puedes elogiar tu fe como más plausible que la de tus interlocutores si los argumentos y la evidencia en apoyo de las afirmaciones de la verdad cristiana son más fuertes que los que respaldan la objeción no respondida. Por estas razones, he buscado en este libro presentar un caso positivo para la fe cristiana que, espero, sea útil al confirmar y confiar tu fe.

Para muchos lectores, gran parte de este material del curso será nuevo y difícil. Sin embargo, todo es importante, y si te dedicas diligentemente a dominar e interactuar personal y críticamente con este material, estoy seguro de que lo encontrarás tan emocionante como importante.

Parte 1

De Fide

¿Cómo se Sabe que el Cristianismo es Verdadero?

Antes de intentar construir un caso para el cristianismo, debemos enfrentarnos a algunas preguntas fundamentales sobre la naturaleza y la relación de la fe y la razón. ¿Exactamente cómo sabemos que el cristianismo es verdadero? ¿Es simplemente por un acto de fe o por la autoridad de la Palabra de Dios, o ambos sin relación con la razón? ¿La experiencia religiosa nos asegura la verdad de la fe cristiana, de modo que no se necesita más justificación? ¿O es necesario un fundamento probatorio para la fe, sin el cual la fe sería injustificada e irracional? Podemos responder mejor estas preguntas si examinamos brevemente algunos de los pensadores representativos más importantes del pasado.

Antecedentes Históricos

Medieval

En nuestro estudio histórico, veamos primero a Agustín (354-430) y a Tomás de Aquino (1224-1274). Sus enfoques fueron determinantes para la Edad Media.

Agustín

La actitud de Agustín hacia la fe y la razón es muy difícil de interpretar, especialmente porque sus puntos de vista aparentemente evolucionaron a lo largo de los años. A veces tenemos la impresión de que era un autoritario estricto; es decir, sostuvo que el terreno para la fe era pura, incuestionable, autoridad divina. Esta autoridad puede expresarse en las Escrituras o en la iglesia. Por lo tanto, Agustín confesó: "No debería creer en el Evangelio, salvo por la autoridad de la Iglesia Católica".[5] La autoridad de la Escritura la tenía en mayor estima que la de la iglesia. Debido a que las Escrituras están inspiradas por Dios, están completamente libres de error y, por lo tanto, deben ser creídas en forma absoluta.[6] Tal visión de autoridad parecería implicar que la razón no tiene ningún papel en la justificación de la creencia, y algunas veces Agustín da esa impresión. Afirma que primero hay que creer antes de saber.[7] Le encantaba citar Isaías 7:9 de la versión de la Septuaginta: "Y

si no creyereis, tampoco entenderéis". El principio fundamental de la tradición agustiniana a lo largo de la Edad Media fue la fides quaerens intellectum: fe que busca la comprensión.

Pero ciertas declaraciones de Agustín dejan en claro que él no era un autoritario incondicional. Sostuvo que la autoridad y la razón cooperan para llevar a una persona a la fe. La autoridad exige creer y prepara al hombre para la razón, y la razón a su vez conduce a la comprensión y al conocimiento. Pero al mismo tiempo, la razón no está completamente ausente de la autoridad, ya que uno tiene que considerar a quién creer, y la autoridad más alta pertenece a la verdad claramente conocida; es decir, la verdad, cuando se la conoce claramente, tiene el mayor derecho a la autoridad porque exige nuestro asentimiento. Según Agustín, es nuestro deber considerar qué hombres o qué libros debemos creer para poder adorar a Dios correctamente. Gerhard Strauss, en su libro sobre la doctrina de la Escritura de Agustín, explica que aunque para Agustín la Escritura es absolutamente autoritaria e infalible en sí misma, no tiene credibilidad en sí misma; es decir, la gente no aceptará automáticamente su autoridad al oírla. Por lo tanto, debe haber ciertos signos o señales (indicia) de credibilidad que hagan evidente su autoridad. Sobre la base de estas señales, podemos creer que la Escritura es la Palabra autorizada de Dios y someternos a su autoridad. Las principales señales aducidas por Agustín en nombre de la autoridad de la Escritura son el milagro y la profecía. Aunque muchas religiones se jactan de las revelaciones que muestran el camino de la salvación, solo las Escrituras tienen el apoyo del milagro y la profecía, que prueban que es la verdadera autoridad.

Por lo tanto, el autoritarismo de Agustín parece estar drásticamente calificado. Quizás la aparente inconsistencia de Agustín se explica mejor por la comprensión medieval de la autoridad. En la iglesia primitiva, la autoridad (auctoritas) incluía no solo verdades teológicas, sino toda la tradición del conocimiento pasado. La relación entre la autoridad y la razón no era la misma que entre la fe y la razón. Más bien era la relación entre todo el conocimiento pasado y la comprensión actual. El conocimiento del pasado fue simplemente aceptado sobre la base de la autoridad. Esta parece haber sido la actitud de Agustín. Él distingue entre lo que se ve como verdadero y lo que se cree que es verdadero. Vemos que algo es verdadero ya sea por percepción física o por demostración racional. Creemos que algo es verdadero sobre la base del testimonio de los demás. Por lo tanto, con respecto al milagro y la profecía, Agustín dice que se debe creer en la confiabilidad de los informes de eventos pasados o futuros, que la inteligencia no conoce. En otro lugar, él declara que uno debe creer en Dios porque la creencia en él se enseña en los libros de los

hombres que han dejado su testimonio por escrito que vivieron con el Hijo de Dios y vieron cosas que no podrían haber sucedido si no existiera Dios. Luego concluye que uno debe creer antes de poder saber. Dado que para Agustín la evidencia histórica del milagro y la profecía estaba en el pasado, estaba en el ámbito de la autoridad, no de la razón. Hoy, por otro lado, diríamos que tal procedimiento sería un intento de proporcionar una base racional para la autoridad a través de la apologética histórica.

Ahora la pregunta obvia en este punto es: ¿Por qué aceptar la autoridad de los escritores del pasado, ya sean los escritores clásicos o de los autores de las Escrituras? Claramente, si Agustín quiere evitar el razonamiento circular, no puede decir que debemos aceptar la autoridad de los evangelistas debido a la autoridad de la Escritura, ya que es el testimonio de los evangelistas del milagro y la profecía lo que se supone que evidencia la autoridad de las Escrituras. Entonces Agustín debe encontrar alguna razón para aceptar el testimonio de los evangelistas como confiable o abandonar este enfoque históricamente orientado. Como carecía del método histórico, la primera alternativa no estaba abierta para él. Por lo tanto, eligió lo segundo. Francamente, admite que los libros que contienen la historia de Cristo pertenecen a una historia antigua que cualquiera puede negarse a creer. Por lo tanto, recurre al milagro actual de la iglesia como la base para aceptar la autoridad de la Escritura. Él vio la existencia misma de la iglesia poderosa y universal como una señal abrumadora de que las Escrituras son verdaderas y divinas.

Ahora note que Agustín no está basando la autoridad de las Escrituras en la autoridad de la iglesia, ya que él sostenía la autoridad de la Escritura para exceder incluso a la de la iglesia. Más bien, su apelación sigue siendo el signo del milagro, de hecho no los milagros del Evangelio, que son irremediablemente eliminados en el pasado, sino el presente y evidente milagro de la iglesia. En La Ciudad de Dios dice que incluso si el incrédulo rechaza todos los milagros bíblicos, todavía le queda un estupendo milagro, que es todo lo que uno necesita, es decir, el hecho de que todo el mundo cree en el cristianismo sin el beneficio de los milagros del Evangelio.[8] Es interesante que, apelando a un milagro presente como el signo de la autoridad de las Escrituras, Agustín parece haber implícitamente negado el autoritarismo, ya que este signo no estaba en el pasado, en el ámbito de la autoridad donde solo podía creerse, pero en el presente, donde podría ser visto y conocido. Sea como fuere, el énfasis de Agustín en la autoridad bíblica y los signos de credibilidad fueron para establecer el tono para la posterior teología medieval.

La Summa Contra los Gentiles de Aquino, escrita para combatir la filosofía greco árabe, es la mayor obra apologética de la Edad Media y, por lo tanto, merece nuestra atención. Tomás desarrolla un marco para la relación de fe y razón que incluye los signos de credibilidad agustinianos. Él comienza haciendo una distinción dentro de las verdades acerca de Dios. Por un lado, hay verdades que superan por completo la capacidad de la razón humana, por ejemplo, la doctrina de la Trinidad. Por otro lado, muchas verdades se encuentran al alcance de la razón humana, como la existencia de Dios. En los primeros tres volúmenes de la Summa Contra los Gentiles, Tomás intenta probar estas verdades de la razón, incluida la existencia y la naturaleza de Dios, las órdenes de la creación, la naturaleza y el fin del hombre, y demás. Pero cuando llega al cuarto volumen, en el que maneja temas como la Trinidad, la encarnación, los sacramentos y las últimas cosas, de repente cambia su método de acercamiento. Él declara que estas cosas deben ser probadas por la autoridad de la Sagrada Escritura, no por la razón natural. Debido a que estas doctrinas superan a la razón, son propiamente objetos de fe.

Ahora, a primera vista, esto parece sugerir que para Aquino estas verdades de fe son misterios, de alguna manera "por encima de la lógica". Pero aquí debemos ser muy cuidadosos. Porque cuando leo a Aquino, no es así como él define sus términos. Más bien parece querer decir que las verdades de fe superan a la razón en el sentido de que no son ni empíricamente evidentes ni demostrables con absoluta certeza. No sugiere que las verdades de fe trasciendan la lógica aristotélica. Más bien, simplemente no hay hechos empíricos que hagan evidentes estas verdades o de las cuales estas verdades puedan deducirse. Por ejemplo, aunque la existencia de Dios puede probarse a partir de sus efectos, no hay hechos empíricos de los que pueda deducirse la Trinidad. O, nuevamente, la resurrección escatológica de los muertos no puede ser probada, porque no hay evidencia empírica para este evento futuro. En otra parte, Tomás deja en claro que las verdades de la fe tampoco pueden demostrarse por la sola razón. Sostiene que los cristianos debemos usar solo argumentos que prueben sus conclusiones con absoluta certeza; porque si usamos simples argumentos de probabilidad, la insuficiencia de esos argumentos solo servirá para confirmar a los no cristianos en su incredulidad.[9]

Por lo tanto, la distinción que hace Tomás entre verdades de la razón y verdades de la fe es más bien como la distinción de Agustín entre ver y creer. Las verdades de la razón pueden "verse", es decir, probadas con certeza racional o aceptadas como empíricamente evidentes, mientras que las verdades de la fe deben ser creídas, ya que no son ni empíricamente evidentes ni racionalmente demostrables. Esto no significa

que las verdades de la fe sean incomprensibles o que estén "por encima de la lógica".

Ahora bien, debido a que las verdades de la fe solo pueden creerse, ¿implica esto que Tomás es al final un fideista o un autoritario? La respuesta parece claramente no. Porque, al igual que Agustín, argumenta que Dios proporciona las señales del milagro y la profecía, que sirven para confirmar las verdades de la fe, aunque no las demuestran directamente. Debido a estas señales, Tomás de Aquino sostuvo que un hombre puede ver las verdades de la fe: "Entonces, ciertamente, son vistas por el que cree; no creería a menos que viera que son dignas de creer sobre la base de señales evidentes o algo así".[10] Tomás llama a estas señales "confirmaciones", "argumentos" y "pruebas" de las verdades de la fe.[11] Esto parece dejar en claro que Tomás de Aquino creía que había buenas razones para aceptar las verdades de la fe como un todo. Las pruebas de milagro y profecía son convincentes, aunque son indirectas. Así, por ejemplo, la doctrina de la Trinidad es una verdad de fe porque no puede ser probada directamente por ningún argumento; sin embargo, se prueba indirectamente en la medida en que las verdades de la fe tomadas en su conjunto son creíbles por las señales divinas.

El procedimiento de Tomás, entonces, puede resumirse en tres pasos: (1) Las profecías cumplidas y los milagros hacen que sea creíble que las Escrituras tomadas en conjunto son una revelación de Dios. (2) Como una revelación de Dios, la Escritura es absolutamente autoritativa. (3) Por lo tanto, aquellas doctrinas enseñadas por las Escrituras que no son ni demostrables ni empíricamente evidentes pueden ser aceptadas por fe en la autoridad de la Escritura. Por lo tanto, Tomás de Aquino puede decir que un oponente puede estar convencido de las verdades de la fe sobre la base de la autoridad de la Escritura confirmada por Dios con milagros.[12]

Una vez más surge la pregunta: ¿Cómo sabemos que los supuestos milagros o profecías cumplidas realmente sucedieron? Los pensadores medievales, carentes del método histórico, no pudieron responder a esta pregunta. Desarrollaron un marco filosófico en el cual los signos de credibilidad confirmaban las verdades de la fe, pero no tenían forma de probarlos. El único argumento fue la prueba indirecta de Agustín del milagro de la iglesia. Por lo tanto, Tomás declara,

> Ahora, una conversión tan maravillosa del mundo a la fe cristiana es la prueba más indudable de que tales señales tuvieron lugar.... Porque sería la señal más maravillosa de todas, si sin señales maravillosas el mundo fuera persuadido por simples y humildes hombres a creer cosas tan arduas, a lograr cosas tan difíciles y a esperar cosas tan sublimes.[13]

Se podría agregar una última palabra. Con Aquino vemos la reducción de la fe a una categoría epistemológica; es decir, la fe ya no era confianza o compromiso del corazón, sino que se convirtió en una forma de conocimiento complementario a la razón. La fe era esencialmente un asentimiento intelectual a las doctrinas no demostrables por la razón; de ahí la opinión de Tomás de Aquino de que una doctrina no puede ser conocida y creída: si la conoces (por la razón), entonces no puedes creerla (por fe). Por lo tanto, Aquino disminuyó la visión de la fe como confianza o compromiso. Esta misma comprensión intelectualista de la fe caracterizó los documentos del Concilio de Trento y del Vaticano I, pero se ajustó en los documentos del Concilio Vaticano II.

La Ilustración

El hecho de que la Ilustración también sea conocida como la Era de la Razón nos da una buena pista de cómo los pensadores de ese período consideraban la relación entre la fe y la razón. Sin embargo, no hubo un acuerdo completo sobre este tema, y las dos figuras que estudiaremos representan dos puntos de vista fundamentalmente opuestos.

John Locke

El pensamiento de John Locke (1632-1704) fue determinante para el siglo XVIII. Su Essay Concerning Human Understanding [Ensayo Sobre el Entendimiento Humano] (1689) estableció los principios epistemológicos que configurarían el pensamiento religioso durante esa época. Aunque rechazó el racionalismo filosófico de Descartes, Locke fue sin embargo un ardiente racionalista teológico. Es decir, sostuvo que la creencia religiosa debe tener una base probatoria y que, cuando tal fundamento está ausente, la creencia religiosa es injustificada. El propio Locke intentó proporcionar semejante base evidencial.

Locke argumentó a favor de la existencia de Dios por medio de un argumento cosmológico; de hecho, sostuvo que la existencia de Dios es "la verdad más obvia que descubre la razón" y que tiene una evidencia "igual a la certeza matemática".[14] Cuando uno va más allá de los asuntos de la razón demostrable en los asuntos de fe, Locke insistió en que las verdades reveladas no pueden contradecir la razón. Dios puede revelarnos tanto las verdades alcanzables por la razón (aunque la razón da mayor certeza de éstas que la revelación) como las verdades inalcanzables por la razón. Las verdades reveladas inalcanzables por la razón no pueden contradecir la razón, porque siempre estaremos más seguros de la verdad de la razón que de una

supuesta revelación que contradice la razón. Por lo tanto, ninguna proposición contraria a la razón puede ser aceptada como revelación divina. Por lo tanto, aunque sabemos que una revelación de Dios debe ser verdadera, aún está dentro del alcance de la razón determinar si una supuesta revelación realmente proviene de Dios y determinar su significado.[15]

Más que eso, la revelación no solo debe estar en armonía con la razón, sino que debe estar garantizada por pruebas racionales apropiadas de que es verdaderamente divina. De lo contrario, uno cae en entusiasmo irresponsable:

> La revelación es una razón natural agrandada por un nuevo conjunto de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios, cuya razón confirma la verdad del testimonio y las pruebas que da que provienen de Dios. De modo que aquel que quita la razón para dar paso a la revelación, apaga la luz de ambos; y hace más o menos lo mismo como si convenciera a un hombre a que extienda sus ojos, para recibir la luz remota de una estrella invisible con un telescopio.[16]

El entusiasmo religioso era la forma de expresión religiosa más despreciada por los creyentes intelectuales de Era de la Razón, y Locke no tenía nada que ver con eso. Solo si la razón hace plausible que una supuesta revelación sea genuina, entonces puede creerse esa revelación.

Por lo tanto, en sus trabajos subsecuentes The Reasonableness of Christianity [La Razonabilidad del Cristianismo] (1695) y Discourse on Miracles [Discurso Sobre los Milagros] (1690), Locke argumentó que la profecía cumplida y los milagros palpables proporcionan pruebas de la misión divina de Cristo. Él estableció tres criterios para discernir una revelación genuina. En primer lugar, no debe deshonrar a Dios ni ser incompatible con la religión natural y la ley moral natural. En segundo lugar, no debe informar al hombre de cosas indiferentes, insignificantes o fáciles de descubrir por su capacidad natural. Tercero, debe ser confirmado por señales sobrenaturales. Para Locke, la principal de estas señales era el milagro. Sobre la base de los milagros de Jesús, estamos justificados a considerarlo como el Mesías y su revelación de Dios como verdadera.

Como fuente de las obras deístas y de la apologética ortodoxa, el punto de vista de Locke moldeó el pensamiento religioso del siglo XVIII. Ya sean deístas u ortodoxos, la mayoría de los pensadores del siglo después de Locke estuvo de acuerdo en que se debía dar prioridad a la razón incluso en asuntos de fe, que la revelación no podía contradecir la razón, y que la razón proporcionaba el fundamento esencial de la creencia religiosa.

Henry Dodwell

Eso no quiere decir que las voces disidentes no puedan ser escuchadas. Henry Dodwell (1700-1784) en su escrito Christianity Not Founded on Argument [El Cristianismo no se Basa en el Argumento] (1742) atacó el racionalismo teológico prevaleciente como antitético al verdadero cristianismo. Dodwell estaba tan fuera de sintonía con su tiempo que incluso ha sido sospechoso de ser un incrédulo que apeló a una base racional y subjetiva de la fe religiosa para socavar la racionalidad del cristianismo. Me parece, sin embargo, que Dodwell debe tomarse directamente como un portavoz de la tradición religiosa antirracionalista, que no estuvo del todo ausente incluso durante la Ilustración.

Dodwell argumenta que los asuntos de fe religiosa se encuentran fuera de la determinación de la razón. Es imposible que Dios haya tenido la intención de que la razón sea la facultad de guiarnos a la fe, ya que la fe no puede suspenderse indefinidamente mientras la razón pesa y vuelve a sopesar los argumentos con cautela. Las Escrituras enseñan, por el contrario, que el camino a Dios es por medio del corazón, no por medio del intelecto. La fe es simplemente un regalo del Espíritu Santo. ¿Cuál es entonces la base de la fe? Dodwell responde, la autoridad, no la autoridad arbitraria de la iglesia sino la luz interior de una revelación constante y particular impartida por separado y sobrenaturalmente a cada individuo. La apelación de Dodwell es, por lo tanto, al trabajo interno y creador de fe del Espíritu Santo en el corazón de cada individuo. Su apología psíquica parece no haber generado seguidores entre los eruditos de su época, pero más tarde un énfasis similar en el testimonio del Espíritu por parte de los Wesley y Whitefield fue una señal de los grandes avivamientos que abrieron manantiales frescos para las almas secas de los laicos ingleses.

Contemporánea

Durante el siglo XX, la discusión teológica de la relación entre la fe y la razón ha reproducido muchos de estos mismos temas.

Karl Barth y Rudolf Bultmann

Tanto la teología dialéctica defendida por Karl Barth (1886-1968) como la teología existencial propugnada por Rudolf Bultmann (1884-1976) se caracterizaron por una epistemología religiosa del autoritarismo.

Según Barth, no puede haber ningún acercamiento a Dios por la razón humana.

Además de la revelación de Dios en Cristo, la razón humana no comprende absolutamente nada acerca de Dios. La razón fundamental de este agnosticismo sobre el conocimiento humano de Dios parece ser el firme compromiso de Barth con la tesis de que Dios es "totalmente otro" y, por lo tanto, trasciende todas las categorías del pensamiento y la lógica humanos. Esta creencia llevó a Barth a negar la doctrina católica romana de una analogía del ser entre Dios y el hombre. De acuerdo con esa doctrina, la creación como el producto de su Creador comparte de manera análoga ciertas propiedades que Dios posee más perfectamente, tales como el ser, la bondad, la verdad, etc. Según Barth, Dios es tan trascendente que no existe ninguna analogía entre él y la criatura. Por lo tanto, se deduce que no puede haber ningún conocimiento natural de Dios en absoluto. Pero Dios se ha revelado al hombre en Jesucristo; de hecho, Cristo es la revelación o la Palabra de Dios. Solo en él se encuentra una analogía de la fe que proporciona algún conocimiento de Dios. Pero incluso este conocimiento parece ser más experiencial que cognitivo: es un encuentro personal con la Palabra de Dios, que nos confronta de vez en cuando a través de diferentes formas, como la Biblia o la predicación. Incluso en su revelación, Dios permanece oculto: "Él nos sale al encuentro como Aquel que está escondido, Aquel sobre quien debemos admitir que no sabemos lo que estamos diciendo cuando tratamos de decir quién es".[17] Dios permanece incomprensible y las proposiciones que afirmamos sobre él son verdaderas de una manera incomprensible.

Esto podría llevar a pensar que para Barth el fideísmo es el único camino por el cual alguien puede llegar al conocimiento de Dios. Sin embargo, esto no parece ser exactamente correcto. Porque Barth enfatiza que el encuentro personal con la Palabra de Dios resulta completamente de la iniciativa soberana y divina. Perdido en el pecado, el hombre ni siquiera puede comenzar a moverse en la dirección de la fe, por lo que incluso un salto de fe es imposible para él. No, debe ser Dios quien irrumpe en la pecaminosidad indolente del hombre para confrontarlo con la Palabra de Dios. Como escribe Barth en su Bosquejo de Dogmática, "El conocimiento de Dios es un conocimiento completamente afectado y determinado desde el lado de su objeto, desde el lado de Dios".[18] O, nuevamente, "el hecho de que él tomó esta decisión, que realmente creyó, y que realmente tenía libertad para entrar en esta nueva vida de obediencia y esperanza, todo esto no era obra de su espíritu, sino obra del Espíritu Santo".[19] Barth creía que la doctrina de la justificación por la gracia a través de la fe de la Reforma era incompatible con cualquier iniciativa humana, incluso el fideísmo. Si conocer a Dios depende por completo de la gracia de Dios, entonces incluso el acto de fe sería una obra pecaminosa si no fuera obra de Dios. Si

se pregunta cómo se sabe que es de hecho la Palabra de Dios lo que se enfrenta a él y no una ilusión, Barth simplemente respondería que tal pregunta no tiene sentido. Cuando la Palabra de Dios confronta a un hombre, él no es libre de analizar, pesar y considerar como un juez u observador desinteresado; solo puede obedecer. La autoridad de la Palabra de Dios es la base de la creencia religiosa.

Al igual que Barth, Bultmann también rechaza cualquier aprehensión humana de la Palabra de Dios (que parece identificar principalmente con el llamado a la existencia auténtica encarnada en el evangelio) aparte de la fe. Bultmann interpreta la fe en categorías epistemológicas, oponiéndola al conocimiento basado en la prueba. En la tradición existencialista, considera esencial para la fe que implica riesgo e incertidumbre. Por lo tanto, la evidencia racional no solo es irrelevante, sino que es contraria a la fe. La fe, para ser fe, debe existir en un vacío probatorio. Por esta razón, Bultmann niega cualquier significado para el mensaje cristiano al Jesús histórico, aparte de su existencia desnuda. Bultmann reconoce que Pablo, en 1 Corintios 15, "piensa que puede garantizar la resurrección de Cristo como un hecho objetivo al enumerar a los testigos que lo vieron resucitar".[20] Pero caracteriza esa argumentación histórica como "fatal" porque trata de producir prueba para la proclamación cristiana.[21] Si un intento de prueba tiene éxito, esto significaría la destrucción de la fe. Solo una decisión de creer completamente separada de la evidencia nos pondrá en contacto con el significado existencial del evangelio. Bultmann enfatiza que esto no significa que tal paso se haga arbitraria o alegremente. No, los problemas existenciales de la vida y la muerte pesan tanto que esta decisión de creer es el paso más importante e impresionante que una persona puede tomar. Pero debe tomarse en ausencia de cualquier criterio racional.

Esto podría llevar a pensar que Bultmann es un fideísta puro; pero de nuevo, esto no parece del todo correcto. Porque insiste en que la misma autoridad de la Palabra de Dios quita todas las exigencias de criterios: "¡Como si Dios tuviera que justificarse ante el hombre! ¡Como si toda demanda de justificación (incluida la que se ocultaba en la demanda de criterios) no tuviera que descartarse tan pronto como apareciera el rostro de Dios!".[22]Como explica Wolfhart Pannenberg, la "presuposición básica subyacente a la teología protestante alemana expresada por Barth o Bultmann es que la base de la teología es la Palabra de Dios auto afirmativa que exige obediencia".[23] Por lo tanto, parece que tanto en la dialéctica como en la teología existencial el último llamamiento es autoritario.

El enfoque riguroso de evidencia de Pannenberg a las cuestiones teológicas fue ampliamente aclamado como el comienzo de una nueva fase en la teología protestante europea. En 1961, un círculo de jóvenes teólogos para quienes Pannenberg fue el vocero principal afirmó en su manifiesto Offenbarung als Geschichte [Revelación como Historia] que la revelación debe ser entendida exclusivamente en términos de los actos de Dios en la historia, no como una Palabra que se autentica a sí misma.

Debido a que esta "Palabra", que se entendió como la auto revelación de Dios en un encuentro divino-humano, no necesita autenticación externa, la teología, de acuerdo con Pannenberg, ha depreciado la relevancia de la historia para la fe y ha levantado un muro contra el conocimiento secular. Por un lado, la teología existencialista de Bultmann descuidó la facticidad histórica objetiva a favor de encontrar las condiciones para una existencia humana auténtica en la proclamación apostólica, a la cual los hechos históricos se consideran estrictamente irrelevantes. Por otro lado, la comprensión de Barth de eventos peculiarmente cristianos como pertenecientes, no al curso de la historia ordinaria e investigable, sino a la historia redentora, que está cerrada a la investigación histórica, igualmente devalúa la historia real. Ambas escuelas comparten un motivo común en su depreciación de la importancia de la historia para la fe, a saber, el deseo de asegurar la fe con una fortaleza inexpugnable contra los asaltos de los modernos estudios histórico-críticos. La teología dialéctica huyó al puerto de la suprahistoria, supuestamente a salvo de la inundación histórico-crítica, mientras que la teología existencial se retiró del curso de la historia objetiva a la experiencia subjetiva de la autenticidad humana. Sin embargo, el intento de teología del aislacionismo fracasó, porque las ciencias seculares recurrieron a él para criticarlo y contradecirlo. "Durante demasiado tiempo, la fe ha sido mal interpretada como la fortaleza de la subjetividad en la que el cristianismo podría retirarse de los ataques del conocimiento científico. Tal retroceso en la subjetividad piadosa solo puede llevar a destruir cualquier conciencia de la verdad de la fe cristiana".[24]

Por lo tanto, si el cristianismo debe hacer un reclamo significativo de la verdad, debe, según Pannenberg, someterse a los mismos procedimientos de prueba y verificación que se emplean en las ciencias seculares. Este método de verificación será indirecto, por ejemplo, mediante investigación histórica. Una interpretación teológica de la historia será probada positivamente por "su capacidad de tener en cuenta todos los detalles históricos conocidos", y negativamente por "la prueba de que sin sus afirmaciones específicas, la información accesible no sería en absoluto o

solo sería explicable de manera incompleta".[25] Dado que la fe cristiana se basa en un evento pasado real, y dado que no hay forma de conocer el pasado más que mediante la investigación histórico-crítica, se deduce que el objeto de la fe cristiana no puede permanecer inalterado por los resultados de dicha investigación. Por un lado, un Cristo kerigmático completamente ajeno al Jesús real e histórico sería "puro mito"; y, por otro lado, un Cristo conocido solo por el encuentro dialéctico sería imposible de distinguir del "autoengaño".[26] Por lo tanto, la conclusión inevitable es que la carga de probar que Dios se ha revelado en Jesús de Nazaret debe caer sobre el historiador.

Pannenberg reconoce que si se elimina el fundamento histórico de la fe, entonces el cristianismo debe abandonarse. Sin embargo, confía en que, dados los hechos históricos que tenemos ahora, esta eventualidad no ocurrirá. Pannenberg se da cuenta de que los resultados de la investigación histórica siempre conservan cierto grado de incertidumbre, pero de todos modos, a través de esta forma "precaria y provisional", es posible el conocimiento de la verdad del cristianismo. Sin este fundamento fáctico lógicamente anterior a la fe, la fe se reduciría a la candidez, la credulidad o la superstición. Solo este enfoque probatorio, en contraste con el subjetivismo de la teología moderna, puede establecer la afirmación de la verdad del cristianismo. Los hechos históricos en la base del cristianismo son confiables y, por lo tanto, podemos basar nuestra fe, nuestras vidas y nuestro futuro en ellos.

Alvin Plantinga

Apelando a lo que él (erróneamente, creo) llama la objeción reformada a la teología natural, Alvin Plantinga ha lanzado un ataque sostenido contra el racionalismo teológico. Plantinga sostiene que la creencia en Dios y en las doctrinas centrales del cristianismo es a la vez racional y garantizada por completo, aparte de cualquier fundamento probatorio para la creencia.

Esto lo pone en conflicto con lo que él llama la objeción evidencialista a la creencia teísta. De acuerdo con el evidencialista, uno tiene una justificación racional para creer que una proposición es verdadera solo si esa proposición es o bien fundamental para el conocimiento o bien está establecida por evidencia de que en última instancia se basa en tal fundamento. De acuerdo con este punto de vista, dado que la proposición "Dios existe" no es fundamental, sería irracional creer esta proposición aparte de la evidencia racional de su verdad.

Pero, Plantinga pregunta, ¿por qué la proposición "Dios existe" no puede ser parte de la base o fundamento, de modo que no es necesaria ninguna evidencia racional? El evidencialista responde que solo las proposiciones que son propiamente básicas

pueden ser parte de la base del conocimiento. ¿Cuáles son, entonces, los criterios que determinan si una proposición es o no propiamente básica? Típicamente, el evidencialista afirma que solo las proposiciones que son evidentes por sí mismas o incorregibles son propiamente básicas. Por ejemplo, la proposición "La suma de los cuadrados de los dos lados de un triángulo rectángulo es igual al cuadrado de la hipotenusa" es evidentemente verdadera. De manera similar, la proposición "Siento dolor" es incorregiblemente cierta, ya que incluso si solo estoy imaginando mi lesión, sigue siendo cierto que siento dolor. Dado que la proposición "Dios existe" no es autoevidente ni incorregible, no es propiamente básica y, por lo tanto, requiere evidencia para poder creerla. Creer esta proposición sin evidencia es por lo tanto irracional.

Plantinga no niega que las proposiciones autoevidentes e incorregibles sean propiamente básicas, pero pregunta cómo sabemos que estas son las únicas proposiciones o creencias propiamente básicas. Si lo son, entonces todos somos irracionales, ya que comúnmente aceptamos numerosas creencias que no se basan en pruebas y que no son evidentes ni incorregibles. Por ejemplo, tome la creencia de que el mundo no fue creado hace cinco minutos con rastros de memoria, comida en el estómago por los desayunos que nunca comimos realmente, y otras apariencias de edad incorporados. Seguramente es racional creer que el mundo ha existido por más de cinco minutos, aunque no hay evidencia de esto. Los criterios del evidencialista para la basicalidad adecuada deben ser defectuosos. De hecho, ¿qué pasa con el estado de esos criterios? ¿Es la proposición "solo proposiciones que son evidentes por sí mismas o incorregibles son propiamente básicas" en sí misma propiamente básica? Aparentemente no, porque ciertamente no es evidente ni incorregible. Por lo tanto, si vamos a creer en esta proposición, debemos tener evidencia de que es verdadera. Pero no hay tal evidencia. La proposición parece ser solo una definición arbitraria, ¡y no muy plausible! Por lo tanto, el evidencialista no puede excluir la posibilidad de que la creencia en Dios sea una creencia propiamente básica.

Y de hecho, Plantinga sostiene que, siguiendo a Juan Calvino, la creencia en Dios es propiamente básica. El hombre tiene una capacidad innata y natural para aprehender la existencia de Dios incluso cuando tiene una capacidad natural para aceptar verdades de percepción (como "Veo un árbol"). Dadas las circunstancias apropiadas, como los momentos de culpa, gratitud o el sentido de la obra de Dios en la naturaleza, el hombre naturalmente percibe la existencia de Dios. De la misma manera que ciertas creencias perceptivas, como "Veo un árbol", son propiamente básicas dadas las circunstancias apropiadas, entonces la creencia en Dios es

propiamente básica en circunstancias apropiadas. Ni la existencia del árbol ni la existencia de Dios se deducen de la experiencia de las circunstancias. Pero estar en las circunstancias apropiadas es lo que hace que la creencia sea propiamente básica; la creencia sería irracional si se llevara a cabo en circunstancias inapropiadas. Por lo tanto, la creencia básica de que Dios existe no es arbitraria, ya que solo la tiene una persona colocada en circunstancias apropiadas. De manera similar, creer en Dios como propiamente básico no lo compromete con la visión relativista de que prácticamente cualquier creencia puede ser propiamente básica para un adulto normal. En ausencia de circunstancias apropiadas, varias creencias tomadas como básicas por ciertas personas serán retenidas arbitraria e irracionalmente. Incluso en ausencia de un criterio adecuado de basicalidad adecuada para reemplazar el criterio evidencialista defectuoso, el hecho es que podemos saber que algunas creencias simplemente no son propiamente básicas. Por lo tanto, el cristiano que toma la creencia en Dios como propiamente básica puede legítimamente rechazar la basicalidad apropiada de otras creencias. Plantinga insiste así en que su epistemología no es fideísta; las liberaciones de la razón incluyen no solo proposiciones inferidas, sino también proposiciones propiamente básicas. Dios nos ha construido de tal manera que naturalmente formamos la creencia en su existencia bajo circunstancias apropiadas, así como creemos en los objetos perceptivos, la realidad del pasado, y así sucesivamente. Por lo tanto, la creencia en Dios está entre las liberaciones de la razón, no de la fe.

Plantinga enfatiza que la base fundamental de la creencia de que Dios existe no implica su indubitabilidad. Esta creencia es objetable; es decir, puede ser anulada por otras creencias incompatibles que llegan a ser aceptadas por el teísta. En tal caso, el individuo en cuestión debe renunciar a algunas de sus creencias si quiere seguir siendo racional, y tal vez sea su creencia en Dios la que se desvanezca. Por lo tanto, por ejemplo, un cristiano que se encuentra con el problema del mal se enfrenta con una potencial objeción de su creencia en Dios. Si quiere seguir siendo racional en su creencia cristiana, debe tener una respuesta para la objeción. Aquí es donde entra la apologética cristiana; puede ayudar a formular respuestas a posibles objeciones, como la Defensa del Libre Albedrío en respuesta al problema del mal. Pero Plantinga también argumenta que, en algunos casos, la creencia original en sí misma puede exceder su supuesta derrota en orden racional lo que la convierte en una objeción intrínseca de su aparente objeción. Él da el ejemplo de alguien acusado de un crimen y contra el cual se encuentran todas las pruebas, a pesar de que esa persona sabe que es inocente. En tal caso, esa persona no está racionalmente obligada a abandonar la

creencia en su propia inocencia y aceptar en cambio la evidencia de que es culpable. La creencia de que él no cometió el crimen intrínsecamente derrota a las objeciones que la evidencia pone en su contra. Plantinga hace la aplicación teológica al sugerir que la creencia en Dios puede derrotar intrínsecamente a todos las objeciones que puedan ser presentadas. Plantinga sugiere que los mecanismos que podrían producir una garantía tan poderosa para creer en Dios son el sentido implantado y natural de lo divino (sensus divinitatis de Calvino), fortalecido y acentuado por el testimonio del Espíritu Santo.[27]

Plantinga argumenta que la creencia en Dios no es meramente racional para la persona que la toma como propiamente básica, sino que esta creencia está tan justificada que se puede decir que esa persona sabe que Dios existe. Una creencia que es meramente racional podría de hecho ser falsa. Cuando decimos que una creencia es racional, queremos decir que la persona que la posee está dentro de sus derechos epistemológicos al hacerlo o que no exhibe ningún defecto en su estructura no ética para creer. Pero para que alguna creencia constituya conocimiento, debe ser verdadera y en cierto sentido justificada o garantizada para la persona que la posee.

La noción de garantía, esa cualidad que diferencia el conocimiento de la creencia meramente verdadera, es filosóficamente controvertida, y es al análisis de esta noción que Plantinga luego gira. Primero expone y luego critica todas las principales teorías de orden que hoy ofrecen los epistemólogos, como el deontologismo, el fiabilismo, el coherentismo, etc. Fundamentalmente, el método de Plantinga para exponer lo inadecuado de tales teorías es construir experimentos de pensamiento o escenarios en los cuales se cumplen todas las condiciones para la garantía estipulada por una teoría y aun así es obvio que la persona en cuestión no tiene conocimiento de la proposición que cree porque sus facultades cognitivas están funcionando mal en la formación de la creencia. Este error común sugiere que la garantía racional implica intrínsecamente la noción del funcionamiento apropiado de las facultades cognitivas de uno. Pero esto plantea la cuestión problemática, ¿qué significa para las facultades cognitivas de uno "funcionar adecuadamente"? Aquí, Plantinga lanza una bomba a la epistemología convencional al proponer una explicación peculiarmente teísta de la garantía racional y el funcionamiento adecuado, a saber, que las facultades cognitivas de uno solo funcionan correctamente si funcionan como Dios las diseñó.

Aunque agrega varias calificaciones filosóficas sutiles, la idea básica del relato de Plantinga es que una creencia está garantizada para una persona en el caso de que sus facultades cognitivas estén, al formar esa creencia, funcionando en un ambiente apropiado como Dios lo diseñó. Cuanto más firmemente esa persona tenga la

creencia en cuestión, mayor es la garantía que tiene, y si él la cree con suficiente firmeza, tiene suficiente garantía para constituir conocimiento. Con respecto a la creencia de que Dios existe, Plantinga sostiene que Dios nos ha constituido de tal forma que naturalmente formamos esta creencia bajo ciertas circunstancias; dado que la creencia está formada así por facultades cognitivas que funcionan correctamente en un ambiente apropiado, está garantizada para nosotros, y, en la medida en que nuestras facultades no se vean perturbadas por los efectos no éticos del pecado, creeremos esta proposición profunda y firmemente, de modo que se puede decir, en virtud de la gran garantía que se acumula para esta creencia para nosotros, que Dios existe.

¿Pero qué hay de las creencias específicamente cristianas? ¿Cómo puede uno justificar y garantizarla creencia en el teísmo cristiano? Para responder a esta pregunta, Plantinga extiende su relato e incluye no solo el sensus divinitatis sino también el testimonio interno o la instigación del Espíritu Santo.

Plantinga postula que nuestra caída en el pecado ha tenido desastrosas consecuencias cognitivas y afectivas. El sensus divinitatis ha sido dañado y deformado, sus liberaciones silenciadas. Además, nuestros afectos han sido sesgados, de modo que nos resistimos a las liberaciones del sensus divinitatis, siendo egocéntricos en lugar de centrados en Dios. Dios en su gracia necesitó encontrar una forma de informarnos del plan de salvación que él ha puesto a disposición, y ha elegido hacerlo por los medios trípticos de las Escrituras, que establecen las grandes verdades del evangelio, la obra del Espíritu Santo, que repara el daño cognitivo y afectivo del pecado para que podamos creer las grandes verdades del Evangelio y, finalmente, la fe, que es la obra principal del Espíritu Santo que produce en los corazones de los creyentes. En opinión de Plantinga, la persuasión interna del Espíritu Santo es el análogo cercano de una facultad cognitiva en el sentido de que también es un "mecanismo" formador de creencias. Como tal, las creencias formadas por este proceso cumplen las condiciones para la orden. Por lo tanto, se puede decir que uno conoce las grandes verdades del evangelio a través de la persuasión del Espíritu Santo.

Debido a que conocemos las grandes verdades del evangelio a través del trabajo del Espíritu Santo, no tenemos necesidad de evidencia para ellas. Más bien, son propiamente básicas para nosotros, tanto con respecto a la justificación como a la garantía. Plantinga por lo tanto afirma que "de acuerdo con el modelo, las verdades centrales del Evangelio son auto autenticables"; es decir, "no obtienen su evidencia o garantía a través de la creencia en la base probatoria de otras proposiciones".[28]

Evaluación

"¿Cómo sé que el cristianismo es verdadero?" Probablemente cada cristiano se haya hecho esa pregunta. "Creo que Dios existe, creo que Jesús resucitó de entre los muertos, y he experimentado su poder transformador en mi vida, pero ¿cómo sé que es realmente cierto?" El problema se vuelve especialmente agudo cuando nos enfrentamos con alguien que no cree en Dios o en Jesús o que se adhiere a alguna otra religión. Podrían exigirnos que respondamos cómo sabemos que el cristianismo es verdadero y que lo demostremos. ¿Qué se supone que debemos decir? ¿Cómo sé que el cristianismo es verdadero?

Al responder a esta pregunta, me ha resultado útil distinguir entre saber que el cristianismo es verdadero y mostrar que el cristianismo es verdadero.

Saber que el Cristianismo es Verdadero

Aquí quiero examinar dos puntos: primero, el papel del Espíritu Santo, y segundo, el papel del argumento y la evidencia.

El papel del Espíritu Santo

Creo que Dodwell y Plantinga tienen razón en que, fundamentalmente, la manera en que sabemos que el cristianismo es verdadero es mediante el testimonio de autenticidad del Espíritu Santo de Dios. Ahora, ¿qué quiero decir con eso? Quiero decir que la experiencia del Espíritu Santo es verídica e inconfundible (aunque no necesariamente irresistible o indudable) para el que la tiene; que tal persona no necesita argumentos o evidencia suplementaria para conocer y saber con confianza que de hecho está experimentando al Espíritu de Dios; que tal experiencia no funciona en este caso como una premisa en cualquier argumento desde la experiencia religiosa hasta Dios, sino que es la experiencia inmediata de Dios mismo; que en ciertos contextos, la experiencia del Espíritu Santo implicará la aprehensión de ciertas verdades de la religión cristiana, como "Dios existe", "Soy condenado por Dios", "Estoy reconciliado con Dios", "Cristo vive en mí", etc.; que tal experiencia proporciona no solo una garantía subjetiva de la verdad del cristianismo, sino también un conocimiento objetivo de esa verdad; y que los argumentos y las pruebas incompatibles con esa verdad son abrumados por la experiencia del Espíritu Santo

para el que lo vive plenamente.

Me parece que el Nuevo Testamento enseña ese punto de vista con respecto tanto al creyente como al incrédulo por igual. Ahora, a primera vista, puede parecer contraproducente o quizás circular para mí apelar a los textos de las Escrituras sobre el testimonio del Espíritu, como si dijera que creemos en el testimonio del Espíritu porque las Escrituras dicen que hay tal testimonio. Pero en la medida en que nuestra discusión sea "interna" entre los cristianos, es completamente apropiado exponer lo que las Escrituras enseñan sobre la epistemología religiosa. Al interactuar con un no cristiano, por el contrario, uno simplemente diría que nosotros, los cristianos, de hecho experimentamos el testimonio interno del Espíritu de Dios.

El Creyente

Primero, veamos el papel del Espíritu Santo en la vida del creyente. Cuando una persona se convierte en cristiana, automáticamente se convierte en un hijo adoptivo de Dios y es habitado por el Espíritu Santo: "pues todos sois hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús.... Y porque sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, clamando: ¡Abba! ¡Padre!" (Gálatas 3:26; 4:6 LBLA). Pablo enfatiza el punto en Romanos 8. Aquí él explica que es el testimonio del Espíritu Santo con nuestro espíritu que nos permite saber que somos hijos de Dios: "Pues no habéis recibido un espíritu de esclavitud para volver otra vez al temor, sino que habéis recibido un espíritu de adopción como hijos, por el cual clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Romanos 8:15-16). Pablo usa el término plerophoria (completa confianza, plena seguridad) para indicar que el creyente tiene conocimiento de la verdad como resultado de la obra del Espíritu (Col. 2:2; 1 Ts. 1:5; ver Rm. 4:21; 14:5; Col. 4:12). A veces los cristianos llaman esto "garantía de salvación"; y la seguridad de la salvación conlleva ciertas verdades del cristianismo, como "Dios perdona mi pecado", "Cristo me ha reconciliado con Dios", y así sucesivamente, de modo que al tener la seguridad de salvación uno tiene la seguridad de estas verdades.

El apóstol Juan también deja bastante claro que es el Espíritu Santo dentro de nosotros quien da a los creyentes la convicción de la verdad del cristianismo. "Pero vosotros tenéis unción del Santo, y todos vosotros lo sabéis... Y en cuanto a vosotros, la unción que recibisteis de El permanece en vosotros, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe; pero así como su unción os enseña acerca de todas las cosas, y es verdadera y no mentira, y así como os ha enseñado, permanecéis en El" (1 Juan 2:20, 27). Aquí Juan explica que es el Espíritu Santo quien le enseña al creyente la verdad

de las cosas divinas. Juan claramente está haciendo eco de las enseñanzas del mismo Jesús, cuando dice: "Pero el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, El os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que os he dicho"(Juan 14:26). Ahora bien, la verdad que el Espíritu Santo nos enseña no son, estoy convencido, las sutilezas de la doctrina cristiana. Hay demasiados cristianos llenos del Espíritu que difieren doctrinalmente para que ese sea el caso. De lo que Juan está hablando es de la seguridad interior que el Espíritu Santo da de las verdades básicas de la fe cristiana, lo que Plantinga llama las grandes verdades del Evangelio. Esta seguridad no proviene de los argumentos humanos, sino directamente del Espíritu Santo mismo.

Ahora, alguien puede señalar a 1 Juan 4:1-3 como evidencia de que el testimonio del Espíritu Santo no se auto verifica, sino que necesita ser probado:

> Amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus para ver si son de Dios, porque muchos falsos profetas han salido al mundo. En esto conocéis el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; y este es el espíritu del anticristo, del cual habéis oído que viene, y que ahora ya está en el mundo.

Pero tal comprensión sería una interpretación errónea del pasaje. Juan no está hablando de probar el testimonio del Espíritu en nuestros propios corazones; más bien, él está hablando de probar a las personas que vienen a ti diciendo que están hablando por el Espíritu Santo. Se refiere a las mismas personas antes mencionadas cuando dijo: "Hijitos, es la última hora, y así como oísteis que el anticristo viene, también ahora han surgido muchos anticristos; por eso sabemos que es la última hora. Salieron de nosotros, pero en realidad no eran de nosotros, porque si hubieran sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros; pero salieron, a fin de que se manifestara que no todos sonde nosotros" (1 Juan 2:18-19). Juan nunca alienta al creyente a dudar del testimonio del Espíritu en su propio corazón; más bien, dice que si alguien más viene afirmando hablar por el Espíritu Santo, entonces, dado que la situación es externa a uno mismo e involucra afirmaciones adicionales que no son aprehendidas inmediatamente, debemos evaluar a esa persona para determinar si su afirmación es verdadera o no. Pero en nuestras propias vidas, el testimonio interno del Espíritu de Dios es suficiente para asegurarnos las verdades que él testifica.

Juan también subraya otras enseñanzas de Jesús sobre la obra del Espíritu Santo. Por ejemplo, según Jesús, es el Espíritu Santo que mora en el interior lo que le da al creyente la certeza de saber que Jesús vive en él y que está en Jesús, en el sentido de

unión:

> Y yo rogaré al Padre, y El os dará otro Consolador para que esté con vosotros para siempre; es decir, el Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque ni le ve ni le conoce, pero vosotros sí le conocéis porque mora con vosotros y estará en vosotros…. En ese día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros. (Juan 14:16–17, 20)

Juan enseña lo mismo: "El que guarda sus mandamientos permanece en El y Dios en él. Y en esto sabemos que El permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado... En esto sabemos que permanecemos en El y El en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu"(1 Juan 3:24; 4:13). Juan usa su frase característica "en esto sabemos" para enfatizar que como cristianos tenemos un conocimiento seguro de que nuestra fe es verdadera, que realmente permanecemos en Dios, y Dios realmente vive en nosotros. De hecho, Juan llega a contrastar la confianza que el testimonio del Espíritu trae con la evidencia humana:

> Este es el que vino mediante agua y sangre, Jesucristo; no sólo con agua, sino con agua y con sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Porque tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno. Y tres son los que dan testimonio en la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres concuerdan. Si recibimos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios; porque este es el testimonio de Dios: que El ha dado testimonio acerca de su Hijo. El que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo; el que no cree a Dios, ha hecho a Dios mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado respecto a su Hijo. (1 Juan 5:6–10)

El "agua" aquí probablemente se refiere al bautismo de Jesús, y la "sangre" a su crucifixión, esos fueron los dos eventos que marcaron el comienzo y el final de su ministerio terrenal. "El testimonio de los hombres" es, por lo tanto, nada menos que el testimonio apostólico de los acontecimientos de la vida y el ministerio de Jesús. Aunque Juan había atribuido un peso bastante grande precisamente a ese testimonio apostólico en su Evangelio (Juan 20:31; 21:24), aquí él declara que a pesar de que con bastante razón recibimos este testimonio, aún el testimonio interno del Espíritu Santo es aún mayor. Como cristianos tenemos el testimonio de Dios que vive dentro de nosotros, el Espíritu Santo que da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.

Por lo tanto, aunque los argumentos y la evidencia se pueden usar para apoyar la

fe del creyente, nunca son propiamente la base de esa fe. Para el creyente, Dios no es la conclusión de un silogismo; él es el Dios viviente de Abraham, Isaac y Jacob que habita dentro de nosotros. ¿Cómo sabe entonces el creyente que el cristianismo es verdadero? Él lo sabe por el testimonio de autenticidad del Espíritu de Dios que vive dentro de él.

El Incrédulo

Pero, ¿qué pasa con el papel del Espíritu Santo en la vida de un incrédulo? Dado que el Espíritu Santo no lo habita, ¿significa esto que debe confiar únicamente en los argumentos y las pruebas para ser convencido de que el cristianismo es verdadero? No, en absoluto. Según las Escrituras, Dios tiene un ministerio diferente del Espíritu Santo especialmente orientado a las necesidades del incrédulo. Jesús describe este ministerio en Juan 16:7-11:

> Pero yo os digo la verdad: os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré. Y cuando El venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio; de pecado, porque no creen en mí; de justicia, porque yo voy al Padre y no me veréis más; y de juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido juzgado.

Aquí el ministerio del Espíritu Santo es triple: convence al incrédulo de su propio pecado, de la justicia de Dios y de su condena ante Dios. Por lo tanto, puede decirse que el incrédulo así condenado conoce verdades tales como “Dios existe”, “Soy culpable delante de Dios”, y así sucesivamente.

Esta es la forma en que tiene que ser. Porque si no fuera por la obra del Espíritu Santo, nadie llegaría a ser cristiano. Según Pablo, el hombre natural ni siquiera busca a Dios: “No hay justo, ni aun uno; no hay quien entienda, no hay quien busque a Dios” (Rm. 3:10-11). El hombre no regenerado no puede entender las cosas espirituales: “Pero el hombre natural no acepta las cosas del Espíritu de Dios, porque para él son necedad; y no las puede entender, porque se disciernen espiritualmente” (1 Corintios 2:14). Y él es hostil a Dios: “ya que la mente puesta en la carne es enemiga de Dios, porque no se sujeta a la ley de Dios, pues ni siquiera puede hacerlo” (Romanos 8:7). Como dijo Jesús, los hombres aman la oscuridad en vez de la luz. Por sí mismo, el hombre natural nunca vendría a Dios.

El hecho de que encontremos personas que buscan a Dios y están listos para creer en Cristo es evidencia de que el Espíritu Santo ya ha estado trabajando, convenciéndolos y atrayéndolos hacia él. Como dijo Jesús, “Nadie puede venir a mí si

no lo trae el Padre que me envió" (Juan 6:44).

Por lo tanto, cuando una persona se niega a venir a Cristo, nunca es por falta de pruebas o por dificultades intelectuales solamente: en la raíz, se niega a venir porque voluntariamente ignora y rechaza la atracción del Espíritu de Dios en su corazón. Al final, nadie realmente no se convierte en cristiano por la falta de argumentos; sino que no puede convertirse en cristiano porque ama las tinieblas en lugar de la luz y no quiere tener nada que ver con Dios. Pero cualquiera que responda a la llamada del Espíritu de Dios con una mente abierta y un corazón abierto puede saber con seguridad que el cristianismo es verdadero, porque el Espíritu de Dios lo convencerá de que así es. Jesús dijo: "Jesús entonces les respondió y dijo: Mi enseñanza no es mía, sino del que me envió. Si alguien quiere hacer su voluntad, sabrá si mi enseñanza es de Dios o si hablo de mí mismo" (Juan 7:16-17). Jesús afirma que si alguien verdaderamente está buscando a Dios, entonces sabrá que las enseñanzas de Jesús provienen de Dios.

Entonces, tanto para el incrédulo como para el creyente, es el testimonio del Espíritu de Dios el que finalmente le asegura la verdad del cristianismo. El incrédulo que verdaderamente busca a Dios será convencido de la verdad del mensaje cristiano.

Por lo tanto, encontramos que tanto para el creyente como para el incrédulo es el trabajo de auto-autentificación del Espíritu Santo el que proporciona el conocimiento de la verdad del cristianismo. Por lo tanto, estoy de acuerdo en que la creencia en el Dios de la Biblia es una creencia propiamente básica y enfatizo que es el ministerio del Espíritu Santo el que provee las circunstancias para su propia base. Y debido a que esta creencia se forma en respuesta a la auto-revelación de Dios mismo, que no necesita autenticación externa, no es meramente racional para nosotros, sino que constituye conocimiento. Podemos conocer y saber la verdad del cristianismo.

El Papel del Argumento y la Evidencia

Pero, ¿qué pasa con el segundo punto: el papel del argumento y la evidencia para saber que el cristianismo es verdadero? Ya he dicho que es el testimonio auto verificador del Espíritu Santo que nos da el conocimiento fundamental de la verdad del cristianismo. Por lo tanto, la única función que le queda al argumento y la evidencia es un rol subsidiario. Creo que Martín Lutero distinguió correctamente entre lo que llamó los usos magisteriales y ministeriales de la razón. El uso magisterial de la razón ocurre cuando la razón está por encima del evangelio como un magistrado y lo juzga sobre la base de argumentos y pruebas. El uso ministerial de

la razón ocurre cuando la razón se somete y sirve al evangelio. A la luz del testimonio del Espíritu, solo el uso ministerial de la razón es legítimo. La filosofía es justamente la sierva de la teología. La razón es una herramienta para ayudarnos a comprender y defender mejor nuestra fe; como lo expresó Anselmo, la nuestra es una fe que busca la comprensión. Una persona que sabe que el cristianismo es verdadero sobre la base del testimonio del Espíritu también puede tener una apologética sólida que refuerza o confirma para él el testimonio del Espíritu, pero no sirve como base de su creencia. Si los argumentos de la teología natural y las evidencias cristianas tienen éxito, entonces la creencia cristiana está garantizada por tales argumentos y evidencias para la persona que los capta, incluso si esa persona aún estuviera justificada en su ausencia. Tal persona está doblemente justificada en su creencia cristiana, en el sentido de que disfruta de dos fuentes de garantía.

Uno puede imaginar los grandes beneficios de tener una doble garantía de las creencias cristianas. Tener sólidos argumentos para la existencia de un Creador y Diseñador del universo o evidencia de la credibilidad histórica de los registros del Nuevo Testamento de la vida de Jesús, además del testimonio interno del Espíritu, podría aumentar la confianza en la veracidad de las afirmaciones de la verdad cristiana. En el modelo epistemológico de Plantinga, al menos, uno tendría una mayor garantía para creer tales afirmaciones. Una mayor garantía podría, a su vez, inducir a un incrédulo a llegar a la fe más fácilmente o inspirar a un creyente a compartir su fe con más valentía. Además, la disponibilidad de una garantía independiente para las afirmaciones de la verdad cristiana aparte del testimonio del Espíritu podría ayudar a predisponer a un incrédulo a responder al designio del Espíritu Santo cuando escucha el Evangelio, y podría brindar apoyo al creyente en tiempos de sequedad espiritual o duda cuando el testimonio del Espíritu parece eclipsado. Uno sin duda podría pensar en muchas otras formas en que la posesión de tal garantía doble pudiera ser beneficiosa. Si surge un conflicto entre el testimonio del Espíritu Santo y la verdad fundamental de la fe cristiana y las creencias basadas en argumentos y pruebas, entonces es el primero el que debe prevalecer sobre el segundo, y no al revés.

Un Peligro

Existe un peligro en todo esto hasta el momento. Algunas personas pueden decir que nunca debemos buscar defender la fe. ¡Solo predique el evangelio y deje que el Espíritu Santo obre! Pero esta actitud es desequilibrada y no es bíblica, como veremos en un momento. Por ahora, observemos de paso que mientras la razón sea

un ministro de la fe cristiana, los cristianos deberían emplearla.

Una Objeción

Algunas personas no están de acuerdo con lo que dije sobre el papel del argumento y la evidencia. Dirán que la razón puede usarse en un papel magisterial, al menos por el incrédulo. Preguntan de qué otra manera podríamos determinar cuál es verdadero, la Biblia, el Corán o el Libro de Mormón, a menos que usemos argumentos y pruebas para juzgarlos. El musulmán o el mormón también afirman tener un testigo del Espíritu de Dios o un "ardor en el pecho" que le autentica la verdad de sus escrituras. Las afirmaciones cristianas de una experiencia subjetiva parecen estar a la par con afirmaciones similares no cristianas.

Pero, ¿cómo es que el hecho de que otras personas afirman experimentar un testimonio de autenticidad propia del Espíritu de Dios es relevante para que yo conozca la verdad del cristianismo a través del testimonio del Espíritu? La existencia de un testigo auténtico y único del Espíritu no excluye la existencia de afirmaciones falsas a tal testigo. Entonces, ¿cómo la existencia de afirmaciones falsas del testimonio del Espíritu a la verdad de una religión no cristiana hace algo que socave lógicamente el hecho de que el creyente cristiano posee el genuino testimonio del Espíritu? ¿Por qué se me debe robar mi alegría y mi seguridad de salvación simplemente porque alguien más falsamente finge, con sinceridad o no, el testimonio del Espíritu? Si un mormón o un musulmán afirman falsamente experimentar el testimonio del Espíritu de Dios en su corazón, eso no hace nada para socavar la veridicalidad de mi experiencia.

Pero alguien puede insistir: "¿Pero cómo sabes que tu experiencia no es también falsa?". Esa pregunta ya ha sido respondida: la experiencia del testimonio del Espíritu se auto verifica para el que realmente la tiene. El cristiano lleno del Espíritu puede saber de inmediato que su afirmación del testimonio del Espíritu es verdadera a pesar de las falsas afirmaciones hechas por personas que se adhieren a otras religiones.

Tal vez el giro más plausible para aplicar esta objeción es decir que las afirmaciones falsas de un testigo del Espíritu Santo deberían socavar mi confianza en la fiabilidad de las facultades cognitivas que forman las creencias religiosas, ya que esas facultades aparentemente a menudo engañan a la gente. El hecho de que tanta gente sinceramente en apariencia, aunque falsamente, crea que el Espíritu de Dios les está testificando de la verdad de sus creencias religiosas debería, por lo tanto, hacernos recelar de nuestra propia experiencia de Dios.

Hay al menos dos cosas mal con esta interpretación de la objeción. Primero, el

cristiano no necesita decir que la experiencia religiosa no cristiana es simplemente falsa. Es muy posible que los seguidores de otras religiones disfruten de una experiencia verídica de Dios como el Fundamento del Ser de quien dependemos las criaturas o como el Absoluto Moral del que derivan los valores o incluso como el Padre amoroso de la humanidad. Así que no estamos en absoluto comprometidos con afirmar que las facultades cognitivas responsables de las creencias religiosas de las personas son fundamentalmente poco confiables. En segundo lugar, la objeción supone injustificadamente que el testimonio del Espíritu Santo es el producto de las facultades cognitivas humanas o es indistinguible de sus resultados. De hecho, la experiencia religiosa no cristiana, como la experiencia religiosa budista o hindú, es típicamente muy diferente de la experiencia cristiana. ¿Por qué debería pensar que cuando un mormón afirma haber experimentado un "ardor en el pecho", está teniendo una experiencia cualitativamente indistinguible del testimonio del Espíritu Santo que yo disfruto? No veo ninguna razón para pensar que las experiencias religiosas no verídicas son indistinguibles del testimonio del Espíritu Santo. Una forma de obtener alguna evidencia empírica para esto sería simplemente preguntar a los ex mormones y musulmanes que se han hecho cristianos si su experiencia de Dios en el cristianismo es idéntica a la que tenían antes de su conversión.

Alguien podría decir: "¿Pero no pueden los neurocientíficos inducir artificialmente en el cerebro experiencias religiosas que no son verídicas y sin embargo parecen ser como el testimonio del Espíritu Santo?" De hecho, esto no es cierto. El tipo de experiencias religiosas que han sido artificialmente inducidas por estímulos cerebrales han sido más similares a las experiencias religiosas panteístas, un sentido de unidad con el Todo, en lugar de la experiencia cristiana de la presencia personal y el amor de Dios. Pero, lo que es más importante, el hecho de que una experiencia no verídica pueda ser inducida, que sea cualitativamente idéntica a una experiencia verídica, no hace absolutamente nada para socavar el hecho de que hay experiencias verídicas y que somos racionales al considerar que nuestras experiencias son verídicas. De lo contrario, habría que decir que debido a que los neurocientíficos pueden hacer que veamos y escuchemos cosas que no están realmente allí, ¡nuestros sentidos de la vista y el oído no son confiables o no son dignos de confianza! El hecho de que un neurólogo pueda estimular mi cerebro para hacerme pensar que estoy teniendo una experiencia de Dios no es una prueba de que en alguna ocasión, cuando no está estimulando mi cerebro, no tenga yo una experiencia genuina de Dios. Entonces, la objeción a un testimonio del Espíritu que se autentique a sí mismo sobre la base de falsos reclamos a tal experiencia no mina mi confianza racional en las

liberaciones del testimonio del Espíritu Santo.

Además, permítanme sugerir dos razones teológicas por las que creo que aquellos cristianos que apoyan el papel magisterial de la razón están equivocados. En primer lugar, ese papel condenaría a la mayoría de los cristianos a la irracionalidad. La gran mayoría de la humanidad no tiene el tiempo, el entrenamiento ni los recursos para desarrollar una apologética cristiana en toda regla como la base de su fe. Incluso los defensores del uso magisterial de la razón en algún momento en el curso de su educación presumiblemente carecían de tal apologética. De acuerdo con el papel magisterial de la razón, estas personas no deberían haber creído en Cristo hasta que hayan terminado sus apologéticas. De lo contrario, estarían creyendo por razones insuficientes. Una vez le pregunté a un compañero de seminario: "¿Cómo sabes que el cristianismo es verdadero?" Él respondió: "Realmente no lo sé". ¿Eso significa que debería renunciar al cristianismo hasta que encuentre argumentos racionales para fundamentar su fe? ¡Por supuesto no! Sabía que el cristianismo es verdadero porque conocía a Jesús, independientemente de los argumentos racionales. El hecho es que podemos saber la verdad sea que tengamos argumentos racionales o no.

En segundo lugar, si el rol magisterial de la razón fuera legítimo, una persona a la que se le habían dado argumentos pobres para el cristianismo tendría una excusa justa ante Dios por no creer en él. Supongamos que alguien le hubiera dicho que creyera en Dios sobre la base de un argumento inválido. ¿Podría comparecer ante Dios en el día del juicio y decir: "Dios, esos cristianos solo me dieron un argumento pésimo para creer en ti. Es por eso que no creí"? ¡Por supuesto no! La Biblia dice que todos los hombres no tienen excusa. Incluso aquellos que no tienen una buena razón para creer y muchas razones persuasivas para no creer no tienen excusa, porque la razón última por la que no creen es que han rechazado deliberadamente el Espíritu Santo de Dios.

Por lo tanto, el papel de la argumentación racional al saber que el cristianismo es verdadero es el papel de un siervo. Una persona sabe que el cristianismo es verdadero porque el Espíritu Santo le dice que es verdadero, y aunque el argumento y la evidencia se pueden usar para apoyar esta conclusión, no pueden invalidarlo legítimamente.

Mostrar que el Cristianismo es Verdadero

Tales son los roles del Espíritu Santo y de la discusión para saber que el cristianismo es verdadero. Pero, ¿qué hay de sus roles en mostrar que el cristianismo es verdadero? Aquí las cosas están un tanto invertidas.

El Papel de la Razón

Veamos primero el papel del argumento y la evidencia al mostrar que el cristianismo es verdadero. Aquí nos preocupa cómo demostrarle a otra persona que nuestra fe es verdadera. Incluso si yo mismo sé personalmente sobre la base del testimonio del Espíritu que el cristianismo es verdadero, ¿cómo puedo demostrarle a alguien que lo que creo es verdad?

Considere nuevamente el caso del cristiano confrontado con un adherente de alguna otra religión que también afirma tener una experiencia de autenticidad auto verificada de Dios. William Alston señala que esta situación tomada en forma aislada da como resultado un punto muerto epistémico.[29] Porque ninguna de las dos personas sabe cómo convencer al otro de que solo él tiene una experiencia verídica, más que ilusoria. Este punto muerto no socava la racionalidad de la creencia del cristiano, porque incluso si el proceso de formación de su creencia es tan confiable como puede ser, no hay manera de que pueda dar una prueba no circular de este hecho. Por lo tanto, su incapacidad para proporcionar tal prueba no anula la racionalidad de su creencia. Pero a pesar de que es racional al retener su creencia cristiana, el cristiano en tales circunstancias está totalmente perdido en cuanto a cómo mostrarle a su amigo no cristiano que él está en lo correcto y que su amigo está equivocado en sus respectivas creencias.

¿Cómo se puede romper este estancamiento? Alston responde que el cristiano debe hacer todo lo que pueda para buscar un terreno común sobre el cual juzgar las diferencias cruciales entre sus puntos de vista opuestos, buscando mostrar de forma no circular cuál de ellos es el correcto. Si, al proceder sobre la base de consideraciones que son comunes a ambas partes, como la percepción sensorial, la auto evidencia racional y los modos comunes de razonamiento, el cristiano puede demostrar que sus propias creencias son verdaderas y las de su amigo no cristiano son falsas, entonces él habrá tenido éxito en mostrar que el cristiano está en una mejor posición epistémica para discernir la verdad sobre estos asuntos. Una vez que se le permite a la apologética entrar en escena, la diferencia objetiva entre sus situaciones epistémicas se vuelve crucial, ya que el no cristiano solo piensa que tiene una experiencia de autenticidad auto verificada de Dios, cuando en realidad no la tiene, el poder de la evidencia y el argumento puede, por la gracia de Dios, romper su falsa seguridad de la verdad de su fe y persuadirlo a poner su fe en Cristo.

La tarea de mostrar que el cristianismo es verdadero implica la presentación de

argumentos sólidos y persuasivos para las afirmaciones de la verdad cristiana. En consecuencia, debemos preguntarnos cómo es que uno prueba que algo es verdadero. Una afirmación o proposición es verdadera si y solo si corresponde a la realidad, es decir, la realidad es tal como la declaración dice que es. Por lo tanto, la afirmación "Los Cachorros ganaron la Serie Mundial de 1993" es cierta si y solo si los Cachorros ganaron la Serie Mundial de 1993. Para probar que una proposición es verdadera, presentamos argumentos y evidencia que tiene esa proposición como conclusión. Tal razonamiento puede ser deductivo o inductivo.

Argumentos Deductivos

En un argumento deductivo, la conclusión se desprende inevitablemente de las premisas. Los dos prerrequisitos de un argumento deductivo son que las premisas sean verdaderas y la lógica sea válida. Si las premisas son verdaderas pero la lógica es falaz, entonces el argumento es inválido. Un ejemplo de un argumento inválido sería:

1) Si Dios existe, existen valores morales objetivos.
2) Existen valores morales objetivos.
3) Por lo tanto, Dios existe.

Aunque ambas premisas son verdaderas, la conclusión no sigue lógicamente de ellas, porque el argumento comete la falacia conocida como "afirmación del consecuente" también llamada error inverso. Por otro lado, un argumento puede ser lógicamente válido pero aún no es sólido, porque tiene premisas falsas. Un ejemplo de un argumento poco sólido sería:

1) Si Jesús no fuera Señor, sería un mentiroso o un lunático.
2) Jesús no era ni un mentiroso ni un lunático.
3) Por lo tanto, Jesús es Señor.

Este es un argumento válido, que infiere la negación del antecedente de la primera premisa basada en la negación de su consecuente. Pero el argumento aún no es sólido, porque la primera premisa es falsa: hay otras alternativas mejores, por ejemplo, que Jesús, como se describe en los Evangelios, sea una leyenda. Por lo tanto, al presentar un argumento deductivo para alguna afirmación de verdad cristiana, debemos ser cuidadosos al construir argumentos que sean lógicamente válidos y tengan premisas verdaderas.

Argumentos Inductivos

Un argumento inductivo es un argumento en el que las premisas pueden ser verdaderas y las inferencias lógicas válidas, pero la conclusión sigue siendo falsa. En tal razonamiento, se dice que la evidencia y las reglas de inferencia "indeterminan" la conclusión; es decir, hacen que la conclusión sea plausible o probable, pero no garantizan su verdad. Por ejemplo, un argumento inductivo sano sería:

> 1) Los grupos A, B y C estaban compuestos por personas similares que padecen la misma enfermedad.
> 2) Al grupo A se le administró cierto medicamento nuevo, al grupo B se le administró un placebo y al grupo C no se le dio ningún tratamiento.
> 3) La tasa de muerte por la enfermedad fue subsecuentemente menor en el grupo A en un 75 por ciento en comparación con los grupos B y C.
> 4) Por lo tanto, el nuevo medicamento es eficaz para reducir la tasa de mortalidad por dicha enfermedad.

La conclusión es muy probable basada en la evidencia y las reglas del razonamiento inductivo, pero no es inevitablemente cierta; tal vez las personas en el grupo A tuvieron suerte o alguna variable desconocida causó su mejora.

Aunque el razonamiento inductivo es parte integrante de la vida cotidiana, la descripción de tal razonamiento es motivo de controversia entre los filósofos. Una forma de entender el razonamiento inductivo es por medio del cálculo de probabilidad. Los teóricos de la probabilidad han formulado varias reglas para calcular con precisión la probabilidad de declaraciones o eventos particulares dada la verdad u ocurrencia de ciertas otras declaraciones o eventos. Tales probabilidades se llaman probabilidades condicionales y se simbolizan Pr (A|B). Esto se debe leer como la probabilidad de A en B, o A dada B, donde A y B representan declaraciones o eventos particulares. Las probabilidades oscilan entre 0 y 1, donde 1 representa el más alto y 0 la probabilidad más baja. Por lo tanto, un valor>.5 indica alguna probabilidad positiva de un enunciado o evento y <.5 alguna improbabilidad, mientras que .5 indicaría un equilibrio preciso entre los dos.

Muchos de los casos típicos de razonamiento inductivo implican inferencias desde casos de muestra hasta generalizaciones –por ejemplo, la probabilidad de que Jones contraiga cáncer de pulmón dado que es fumador– y por lo tanto tienen una mayor relevancia para las preocupaciones científicas que para las filosóficas. Aún una

posición filosófica o teológica puede constituir una hipótesis, y esa hipótesis puede argumentarse como más probable que no, o más probable que una hipótesis competitiva particular, dado varios otros hechos tomados como evidencia de uno. En tales casos, el apologeta puede recurrir al Teorema de Bayes, que establece las fórmulas para calcular la probabilidad de una hipótesis (H) en la evidencia dada (E).

Una forma del Teorema de Bayes es la siguiente:

$$\Pr(H|E) = \frac{\Pr(H) \times \Pr(E|H)}{\Pr(H) \times \Pr(E|H) + \Pr(\neg H) \times \Pr(E|\neg H)}$$

Para calcular la probabilidad de (H|E), conectamos valores numéricos para las distintas probabilidades en el numerador y el denominador. En las discusiones filosóficas, en oposición a las científicas, esto suele ser imposible de hacer con precisión, por lo que debemos contentarnos con aproximaciones vagas como "altamente improbable", que se representa como $<<.5$, o aproximadamente igual, que se representa como $\approx.5$. Tales aproximaciones vagas aún pueden resultar útiles para argumentar a favor de la hipótesis de uno.

En el numerador multiplicamos la probabilidad intrínseca de (H) por el poder explicativo de (H), (E|H). La probabilidad intrínseca de (H) no significa la probabilidad de que (H) se tome en absoluto aislamiento, sino simplemente de forma aislada de la evidencia específica E. La probabilidad intrínseca de (H) es la probabilidad condicional de (H) relativa a nuestra cosmovisión general (B), o Pr (H|B). Del mismo modo, (B) está implícito en el poder explicativo (H), (E|H y B). La fórmula toma (B) tácitamente como se supone. El Pr (E|H) registra nuestra expectativa racional de E dado que H es el caso. Si E fuera sorprendente en H, entonces Pr (E|H) $<.5$, mientras que si no nos sorprende encontrar E, dado H, entonces Pr (E|H) $>.5$.

En el denominador de la fórmula, tomamos el producto de la probabilidad intrínseca (H) y el poder explicativo y le agregamos el producto de la probabilidad intrínseca y el poder explicativo de la denegación de (H). Tenga en cuenta que cuanto más bajo es este último producto, mejor es para su hipótesis. Porque en el caso límite que Pr ($\neg$H) × Pr (E|$\neg$H) es cero, entonces el numerador y el denominador tienen el mismo número, por lo que la razón es igual a 1, lo que significa que la hipótesis es cierta dada la evidencia. Entonces uno querrá argumentar que, si bien la hipótesis de uno tiene una gran probabilidad intrínseca y un poder explicativo, la negación de la hipótesis tiene una probabilidad intrínseca y un poder explicativo

bajos.

El inconveniente de apelar al Teorema de Bayes para comprender el razonamiento inductivo es que las probabilidades involucradas en el cálculo pueden parecer inescrutables y, por lo tanto, la probabilidad condicional de la hipótesis de uno es incalculable. No obstante, los enfoques bayesianos de los argumentos sobre la existencia de Dios y el problema de los milagros, así como el llamado problema del mal, han estado de moda entre los apologetas en los últimos años.

Una aproximación diferente al razonamiento inductivo que tiende a ser más útil en la apologética se proporciona por inferencia a la mejor explicación. En inferencia a la mejor explicación, nos enfrentamos con ciertos datos que deben ser explicados. Luego reunimos un grupo de opciones que consiste en varias explicaciones para los datos en cuestión. Del conjunto de opciones, seleccionamos esa explicación que, si es verdadera, explica mejor los datos. Apenas se discuten los criterios para hacer que una explicación sea mejor; pero entre los criterios comúnmente reconocidos se encuentran propiedades como alcance explicativo, poder explicativo, ad hoc, etc. La mejor explicación se toma como la verdadera explicación de los datos. Un problema con este enfoque del razonamiento inductivo es que no hay garantía de que la mejor explicación sea cierta. Puede ser la mejor de un gran grupo de explicaciones malas, y la explicación verdadera permanece desconocida para nosotros, fuera del conjunto de opciones que hemos reunido.

Buenos Argumentos

El apologeta cristiano puede emplear argumentos tanto deductivos como inductivos en defensa del teísmo cristiano. Para que los argumentos sean buenos, las premisas deben tener un estado epistémico particular para nosotros. Pero, ¿qué tipo de estado es ese? La certeza es un ideal poco realista e inalcanzable. Si exigiéramos que tenemos la certeza de la verdad de las premisas de un argumento, el resultado para nosotros sería escepticismo. Lo que estamos buscando es un criterio comparativo: las premisas en un buen argumento tendrán mayor plausibilidad que sus respectivas negativas.

La plausibilidad es, en gran medida, una noción dependiente de la persona. Algunas personas pueden encontrar una premisa plausible mientras que otras no. En consecuencia, algunas personas estarán de acuerdo en que un argumento particular es bueno, mientras que otros dirán que es un argumento malo. Teniendo en cuenta nuestros diversos antecedentes y prejuicios, debemos esperar tales desacuerdos. Obviamente, los argumentos más persuasivos serán aquellos que se basan en premisas que cuentan con el respaldo de pruebas ampliamente aceptadas o que parecen ser

intuitivamente verdaderas. Pero en casos de desacuerdo, simplemente tenemos que profundizar más y preguntar qué razones tenemos para pensar que una premisa es verdadera o falsa. Cuando lo hagamos, podremos descubrir que somos nosotros quienes cometimos el error. ¡Después de todo, uno puede presentar malos argumentos para una conclusión verdadera! Pero podríamos encontrar, en cambio, que nuestro compañero en la conversación no tiene una buena razón para rechazar nuestra premisa o que su rechazo se basa en información errónea, o ignorancia de la evidencia, o una objeción falaz. En tal caso, podemos persuadirlo proporcionándole mejor información o evidencia o corrigiendo suavemente su error. O podemos encontrar que la razón por la que niega nuestra premisa es que no le gusta la conclusión a la que conduce, y para evitar esa conclusión niega una premisa que realmente debería considerar bastante plausible. Irónicamente, es posible, como lo ha observado Plantinga, mover a alguien del conocimiento a la ignorancia presentándole un argumento válido basado en premisas que sabe que son ciertas para una conclusión que no quiere aceptar. No se puede dar una mejor ilustración de esto que el hecho de que el hombre natural se niegue a creer en Dios o Cristo a expensas de adoptar alguna hipótesis extravagante que él debería saber que es falsa (por ejemplo, que el universo vino a existir sin causa (de la nada) o Jesús era un extraterrestre del espacio exterior).

Algunos creyentes podrían estar preocupados por la idea de que el argumento apologético que uno tenga para el cristianismo arroja solo probabilidad en lugar de certeza. Pero el hecho de que el cristianismo solo pueda demostrarse como probablemente cierto no tiene por qué ser preocupante cuando se tienen en cuenta dos cosas: (1) que no llegamos a más que probabilidades con respecto a casi todo lo que inferimos (por ejemplo, que fumar contribuye a cáncer de pulmón o que es seguro cruzar la calle) sin detrimento de la profundidad de nuestra convicción, y que incluso nuestras creencias básicas no inferidas no se pueden sostener con ningún tipo de certeza absoluta (por ejemplo, la creencia de mi memoria de que comí waffles para el desayuno el lunes); y (2) que incluso si solo podemos mostrar que el cristianismo es probablemente cierto, podemos sobre la base del testimonio del Espíritu saber que el cristianismo es verdadero con una seguridad profunda que supera con creces lo que la evidencia en nuestra situación particular podría apoyar (piense análogamente en la persona convencida de su propia inocencia a pesar de que toda la evidencia está en su contra). Exigir pruebas lógicamente demostrativas como una condición previa para hacer un compromiso religioso es, por lo tanto, simplemente irrazonable.

Como no podemos persuadir a todos, nuestro objetivo debe ser hacer que nuestro caso apologético acumulativo sea lo más persuasivo posible. Esto se puede hacer mejor apelando a hechos que son ampliamente aceptados o a intuiciones que se comparten comúnmente (sentido común). Cuando apelamos al testimonio de expertos, nuestras autoridades no deben ser partidistas, sino neutrales o incluso anticristianas. Y, por supuesto, la capacidad de persuasión de un argumento tal como se presenta en cualquier ocasión particular puede depender de una serie de consideraciones racionales, tales como cortesía, apertura, preocupación genuina por el oyente, y demás.

El Papel del Espíritu Santo

Ahora llegamos al segundo punto: el papel del Espíritu Santo al mostrar que el cristianismo es verdadero. El papel del Espíritu Santo es usar nuestros argumentos para convencer al incrédulo de la verdad del cristianismo. Cuando uno presenta razones para su fe, uno no actúa aparte o en contra del Espíritu Santo. Para volver a un punto mencionado anteriormente: no es equilibrado y no es bíblico simplemente predicar el evangelio si el incrédulo tiene preguntas u objeciones.

Primero, es desequilibrado porque asume que el Espíritu Santo solo funciona por medio de la predicación. Pero también puede obrar a través de la argumentación racional. Debemos apelar a la cabeza y al corazón. Si un incrédulo objeta que la Biblia no es confiable porque es una traducción de una traducción de una traducción, la respuesta no es decirle que vaya con Dios. La respuesta es explicar que tenemos excelentes manuscritos de la Biblia en los idiomas originales de griego y hebreo, ¡y luego decirle vaya con Dios!

Pero segundo, no es bíblico negarse a razonar con un incrédulo. Miremos a Pablo. Fue el procedimiento estándar de Pablo presentar razones para la verdad del evangelio y así defender la fe:

> Y Pablo, según su costumbre, fue a ellos y por tres días de reposo discutió con ellos basándose en las Escrituras, explicando y presentando evidencia de que era necesario que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos, y diciendo: Este Jesús, a quien yo os anuncio, es el Cristo… Así que discutía en la sinagoga con los judíos y con los gentiles temerosos de Dios, y diariamente en la plaza con los que estuvieran presentes… Entró Pablo en la sinagoga, y por tres meses continuó hablando denodadamente, discutiendo y persuadiéndoles acerca del reino de Dios… Y habiéndole fijado un día, vinieron en gran número adonde él posaba, y desde la mañana hasta la tarde les explicaba testificando fielmente sobre el reino de Dios, y procurando persuadirlos acerca de Jesús, tanto por la ley de Moisés como por los profetas. Algunos eran persuadidos con lo que se decía, pero

otros no creían. (Hechos 17:2–3, 17; 19:8; 28:23–4)

De hecho, las Escrituras realmente nos ordenan a que estemos preparados para defender a un incrédulo: "estando siempre preparados para presentar defensa ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros, pero hacedlo con mansedumbre y reverencia" (1 Pedro 3:15b). Entonces, como cristianos, debemos tener un caso apologético listo para mostrar que el cristianismo es verdadero. Ignorar las preguntas u objeciones del incrédulo es, por lo tanto, desequilibrado y no bíblico. Por supuesto, es verdad que nunca podemos meter a nadie en el reino de Dios. La conversión es exclusivamente el papel del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo puede usar nuestros argumentos para atraer la gente a sí mismo.

Un Peligro

Ahora, también hay un peligro en todo esto. Existe el peligro de que en el evangelismo enfoquemos nuestra atención en el argumento en lugar de enfocarnos en el incrédulo. Al hacer evangelismo, nunca debemos permitir que la apologética nos distraiga de nuestro objetivo principal de comunicar el evangelio. De hecho, diría que con la mayoría de la gente no hay necesidad de usar apologética en absoluto. Solo use la argumentación racional después de compartir el evangelio y cuando el incrédulo aún tenga preguntas. Si le dices: "Dios te ama y tiene un plan maravilloso para tu vida", y él dice que no cree en Dios, no te empantanes en ese punto al tratar de probarle la existencia de Dios. Dígale: "Bueno, en este punto no estoy tratando de convencerte de que lo que dice la Biblia es verdad; solo intento compartir contigo lo que dice la Biblia. Después de haber hecho eso, entonces quizás podamos volver a considerar si hay buenas razones para creer que lo que dice es verdad". Recuerde que nuestro principal objetivo en el evangelismo es presentar a Cristo.

Una Objeción

Algunos estarán en desacuerdo con lo que dije sobre el papel del Espíritu Santo al mostrar que el cristianismo es verdadero. Dirán que el creyente y el incrédulo no tienen un terreno común sobre el cual discutir; por lo tanto, es inútil tratar de convencer a un incrédulo de que el cristianismo es verdadero. Creo que ya he indicado cuál es nuestro terreno común con los incrédulos: las leyes de la lógica y los hechos de la experiencia. A partir de estos, construimos nuestro caso para el cristianismo.

Pero además, creo que el ejemplo de Jesús y los apóstoles confirma la validez de tal enfoque. Jesús apeló a los milagros y a la profecía cumplida para probar que sus afirmaciones eran verdaderas (Lucas 24:25-27; Juan 14:11). ¿Qué hay de los apóstoles? Al tratar con los judíos, apelaron a la profecía cumplida, a los milagros de Jesús, y especialmente a la resurrección de Jesús. Un modelo apologético para los judíos es el sermón de Pedro en el día de Pentecostés en Hechos 2. En el versículo 22 apela a los milagros de Jesús. En los versículos 25-31 él apela a la profecía cumplida. En el versículo 32 apela a la resurrección de Cristo. Por medio de estos argumentos, los apóstoles buscaron mostrar a los judíos que el cristianismo es verdadero.

Al tratar con no judíos, los apóstoles trataron de mostrar la existencia de Dios a través de su obra creativa en la naturaleza (Hechos 14:17). En Romanos 1, Pablo dice que solo por la naturaleza todos los hombres pueden saber que Dios existe (Romanos 1:20). Según Michael Green en su libro Evangelism in the Early Church [Evangelismo en la Iglesia Primitiva], el procedimiento estándar de los apóstoles al tratar con gentiles era señalar a la naturaleza para mostrar la existencia de Dios. Pablo también apeló al testimonio presencial de la resurrección de Jesús para mostrar además que el cristianismo es verdadero (1 Corintios 15:3-8). Así que es bastante evidente, creo, que tanto Jesús como los apóstoles no tenían miedo de defender la verdad de lo que proclamaban. Esto no implica que no confiaron en el Espíritu Santo para llevar personas a Dios. Más bien confiaron en el Espíritu Santo para usar sus argumentos para llevar a las personas a Dios.

Por lo tanto, al mostrar que el cristianismo es verdadero, es el papel del argumento y la evidencia el demostrar que los principios centrales de la cosmovisión cristiana son verdaderos. Y es el papel del Espíritu Santo usar estos argumentos, mientras los presentamos amorosamente, para llevar a las personas a Cristo.

Conclusión

En resumen, hemos visto que al responder la pregunta "¿Cómo Sé Que el Cristianismo es Verdadero?" Debemos hacer una distinción entre saber que es verdadero y mostrar que es verdadero. Sabemos que el cristianismo es verdadero principalmente por el testimonio de autenticidad del Espíritu de Dios. Mostramos que el cristianismo es verdadero presentando buenos argumentos para sus principios centrales.

¿Cuál debería ser nuestro enfoque al usar la apologética con un incrédulo? Debería ser algo como esto:

> Amigo mío, sé que el cristianismo es verdadero porque el Espíritu de Dios vive en mí y me asegura que es verdad. Y puedes saber que también es verdad, porque Dios está llamando a la puerta de tu corazón, diciéndote lo mismo. Si buscas sinceramente a Dios, entonces Dios te dará la seguridad de que el evangelio es verdadero. Ahora, para tratar de mostrarte que es verdad, compartiré contigo algunos argumentos y pruebas que realmente encuentro convincentes. Pero si mis argumentos parecen débiles y poco convincentes para ti, es culpa mía, no de Dios. Solo muestra que soy un pobre apologeta, no que el evangelio sea falso. Lo que sea que pienses de mis argumentos, Dios aún te ama y te hace responsable. Haré todo lo posible para presentarte buenos argumentos. Pero al final tienes que tratar, no con argumentos, sino con Dios mismo.

Aplicación Práctica

La discusión anterior tiene una aplicación práctica profunda tanto en nuestro caminar cristiano como en nuestro evangelismo. Con respecto a nuestro caminar cristiano, nos ayuda a tener una garantía adecuada de la verdad de nuestra fe. Un estudiante me comentó una vez después de la clase: "¡Encuentro este punto de vista tan liberador!" Había luchado durante algún tiempo para resolver la relación entre la fe y la razón, pero sin éxito. Los cristianos a menudo caen en los extremos del fideísmo o el racionalismo teológico. Pero la visión que acabamos de exponer nos permite aferrarnos a una fe racional que se apoya en argumentos y pruebas sin que este argumento y nuestra evidencia sean la base de nuestra fe. Es tremendamente liberador poder mostrarle a un incrédulo que nuestra fe es verdadera sin depender de los caprichos de los argumentos y la evidencia de la seguridad de que nuestra fe es verdadera; al mismo tiempo, sabemos con confianza y sin vergüenza que nuestra fe es verdadera, al igual que el incrédulo, sin caer en el subjetivismo relativista.

Este punto de vista también subraya la importancia vital de cultivar el ministerio del Espíritu Santo en nuestras vidas. Porque aunque todos los cristianos son habitados por el Espíritu, no todos están llenos del Espíritu. El Nuevo Testamento enseña que podemos contristar al Espíritu Santo de Dios por el pecado (Efesios 4:30) y apagar el Espíritu reprimiendo su trabajo en nuestras vidas (1 Tesalonicenses 5:19). El cristiano que no está lleno del Espíritu a menudo puede estar lleno de dudas con respecto a su fe. Puedo testificar personalmente que mis dudas intelectuales parecen más conmovedoras cuando estoy en una condición carnal. Pero cuando un cristiano camina en el Espíritu, entonces, aunque sus preguntas intelectuales puedan permanecer, puede vivir con esas preguntas, sin que le robe a su fe su vitalidad. Como fuente de seguridad de que nuestra fe es verdadera, el ministerio del Espíritu Santo en nuestras vidas necesita ser cultivado mediante actividades espirituales que

nos ayuden a caminar cerca de Dios, como el estudio de la Biblia, la oración, la lectura devocional, la música, el evangelismo, y adoración llena del Espíritu.

En evangelismo, también, este punto de vista nos permite dar al incrédulo argumentos racionales y evidencia de la verdad del evangelio, en lugar de desafiarlo a "solo tener fe". He conocido a muchos no cristianos que provienen de orígenes cristianos conservadores y que fueron desviados del evangelio al ser aplastadas las preguntas honestas que tenían y que solo les dijeran que creyeran. Por el contrario, recientemente recibí la siguiente nota de un estudiante canadiense con quien conversé después de una de mis conferencias:

> Deseo agradecerle por hablar conmigo y por dedicar tiempo de su apretada agenda para conversar con un estudiante universitario de segundo año. También deseo agradecerles por nunca traer la palabra fe a la conversación. Siempre he sentido que tan pronto como esa palabra aparece como argumento, la conversación ya no puede continuar, ya que es un punto indiscutible. Usted fue capaz de debatir inteligentemente usando puntos lógicos sin recurrir al uso de falacias lógicas informales. A cambio, realmente espero poder brindar el mismo tipo de debate inteligente.

Al mismo tiempo, sin embargo, este punto de vista nos recuerda que la incredulidad es en la raíz un problema espiritual, no intelectual. A veces, un incrédulo arrojará una cortina de humo intelectual para evitar la participación personal y existencial con el Evangelio. En tal caso, la argumentación adicional puede ser inútil y contraproducente, y debemos ser sensibles en los momentos en los que la apologética es y no es apropiada. Si sentimos que los argumentos y preguntas del incrédulo no son sinceros, es mejor que simplemente suspendamos la discusión y le preguntemos: "Si respondiera a esa objeción, ¿estarías realmente preparado para convertirte en cristiano?"Dígale con amor y sinceridad que crees que está arrojando una cortina de humo intelectual para evitar enfrentar el verdadero problema: su pecado ante Dios. La apologética es, por lo tanto, la más apropiada y efectiva cuando el incrédulo es espiritualmente abierto y busca sinceramente conocer la verdad.

Eso lleva a un punto final. Muchas veces una persona dirá: "Ese argumento no fue efectivo porque el incrédulo con quien lo compartí no estaba convencido". Aquí tenemos que tener mucho cuidado. En primer lugar, no esperes que un incrédulo caiga para atrás cuanto oiga tu argumento apologético. Por supuesto, ¡va a estar en desacuerdo! ¡Piensa en lo que está en juego para él! Debes estar preparado para escuchar atentamente sus objeciones y preguntas, para entablar un diálogo y continuar la conversación siempre que sea rentable. La efectividad en el uso de la

apologética en el evangelismo requiere estudio, práctica y revisión a la luz de la experiencia, no solo respuestas fáciles. Segundo, recuerde que ser "convincente" es relativo a la persona. Algunas personas simplemente se negarán a convencerse. Por lo tanto, no se puede decir que un argumento sea ineficaz porque algunas personas no están convencidas de ello. Cuando uno reflexiona sobre el hecho de que "estrecha es la puerta y angosta la senda que lleva a la vida, y pocos son los que la hallan" (Mateo 7:14), no debería sorprendernos si la mayoría de las personas encuentra nuestra apologética poco convincente. Pero eso no significa que nuestra apologética sea ineficaz; solo puede significar que muchas personas son de mente cerrada.

Lo que necesitamos desarrollar es una apologética que sea convincente y persuasiva para el mayor número posible de personas. Pero no debemos desanimarnos y pensar que nuestra apologética es ineficaz si muchas o incluso la mayoría de las personas consideran que nuestros argumentos no son convincentes. El éxito en el evangelismo es simplemente comunicar a Cristo en el poder del Espíritu Santo y dejarle los resultados a Dios. De manera similar, la efectividad en apologética es presentar argumentos convincentes y persuasivos para el evangelio en el poder del Espíritu Santo y dejar los resultados a Dios.

Literatura Citada o Recomendada

Antecedentes históricos

Augustine. Against the Epistle of Manichaeus Called Fundamental. Traducido por Richard Stothert. In The Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 4. The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists, editado por Philip Schaff. Reprint, 125–50. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1956.

———. City of God. 3 vols. Traducido por D. B. Zema, et al. Introducción por Etienne Gilson. Fathers of the Church. New York: Fathers of the Church, 1950–54. Vea especialmente 21.6.1; 22.5.

———. Confessions. Traducido por V. J. Bourke. Fathers of the Church. New York: Fathers of the Church, 1953.

———. Letters. Vol. 1. Traducido por Sister Wilfrid Parsons. Fathers of the Church. Washington: Catholic University of America, 1951–56. Vea especialmente las cartas 22, 28, 82, 147.
———. On True Religion. Traducido por J. H. Burleigh. Introducción por Louis O. Mink. Chicago: H. Regnery, 1959. Vea especialmente §24–25.
———. The Teacher; The Free Choice of the Will; Grace and Free Will. Traducido por R. P. Russell. Fathers of the Church. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1968.
Barth, Karl. Dogmatics in Outline. Traducido por G. J. Thomson. New York: Philosophical Library, 1947.
———. The Knowledge of God and the Service of God according to the Teaching of the Reformation. Traducido por J. L. M. Haire and I. Henderson. New York: Scribner's, 1939.
Bultmann, Rudolf. "The Case for Demythologizing: A Reply." En Kerygma and Myth, editado por H.-W. Bartsch. Traducido por R. H. Fuller, 2:181–94. London: SPCK, 1953.
———. "Reply to the Theses of J. Schniewind." En Kerygma and Myth, editado por H.-W. Bartsch. Traducido por R. H. Fuller, 2:102–33. London: SPCK, 1953.
———. Theologie des Neuen Testaments. 7th ed. Traducido por O. Merk. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1961.
Cragg, Gerald R. Reason and Authority in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
Dodwell, Henry. Christianity Not Founded on Argument. 3rd. ed. London: M. Cooper, 1743.
Gilson, Etienne. Reason and Revelation in the Middle Ages. New York: Scribner's, 1938.
Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. Editado con Introducción de P. H. Nidd itch. Oxford: Clarendon, 1975.
———. The Works of John Locke. 11th ed. Vol. 7: The Reasonableness of Christianity. London: W. Old ridge & Son, 1812.
———. The Works of John Locke. 11th ed. Vol. 9: A Discourse on Miracles. London: W. Old ridge & Son, 1812.
Pannenberg, Wolfhart. Jesus—God and Man. Traducido por L. L. Wilkes y D. A. Pruebe. London: SCM, 1968.
———. "Redemptive Event and History." En Basic Questions in Theology, Traducido por G. Kahn, 1:15–80. Philadelphia: Fortress, 1970.

———. “Response to the Discussion.” En New Frontiers in Theology. Vol. 3 of Theology as History. Editado por J. M. Robinson y J. B. Cobb Jr. New York: Harper & Row, 1967.

———. ed. Revelation as History. Traducido por D. Ganske. London: Macmillan, 1968.

———. “The Revelation of God in Jesus of Nazareth.” En New Frontiers in Theology. Vol. 3 of Theology as History. Editado por J. M. Robinson y J. B. Cobb Jr., 101–33. New York: Harper & Row, 1967.

Plantinga, Alvin. “The Foundations of Theism: a Reply.” Faith and Philosophy 3 (1986): 298–313.

———.“Is Belief in God Rational?” En Rationality and Religious Belief, editado por C. F. Delaney, 7–27. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979.

———.“Reason and Belief in God.” En Faith and Rationality, editado by Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff, 16–93. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983.

———. “Self-Profile.” En Alvin Plantinga, editado por James E. Tomberlin y Peter Van Inwagen, 55–64 Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1985.

———. “The Twin Pillars of Christian Scholarship.” Grand Rapids, Mich.: Calvin College and Seminary, 1990.

———. Warrant: The Current Debate. New York: Oxford University Press, 1993.

———. Warrant and Proper Function. New York: Oxford University Press, 1993.

———. Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000.

Stephen, Leslie. History of English Thought in the Eighteenth Century. 3rd ed. 2 vols. New York: Harcourt, Brace, & World; Harbinger, 1962.

Strauss, Gerhard. Schriftgebrauch, Schriftauslegung, und Schriftbeweis bei Augustin. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959.

Thomas Aquinas. On the Truth of the Catholic Faith [Summa contra gentiles]. 4 vols. Traducido con notas por A. C. Pegis et al. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975. Vea especialmente 1.3, 5, 6, 9; 3.99–103, 154.

———. Summa theologiae. 60 vols. London: Eyre & Spottiswoode for Blackfriars, 1964. Vea especialmente la.32.1; 1a.105.8; 2a2ael.4; 3a43.1–4; 3a55.6.

Evaluación

Alston, William P. Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

———. “Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God.” Faith and Philosophy 5, no. 4 (1988): 433–48.

Caputo, John D. Radical Hermeneutics. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1979.

Evans, C. Stephen y Merold Westphal, eds. Christian Perspectives on Religious Knowledge. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.

Geivett, R. Douglas y Brendan Sweetman, eds. Contemporary Perspectives on Religious Epistemology. New York: Oxford University Press, 1992.

Green, Michael. Evangelism in the Early Church. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1970.

Hackett, Stuart. Oriental Philosophy. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1979.

———. The Resurrection of Theism. 2nd ed. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1982.

Hick, John. Faith and Knowledge. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957.

Kvanvig, Jonathan L., ed. Warrant in Contemporary Epistemology. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.

Marsh, James L., John D. Caputo, y Merold Westphal. Modernity and Its Discontents. New York: Fordham University Press, 1992.

Mavrodes, George. Belief in God. New York: Random House, 1970.

Parte 2

De Homine

2

Lo Absurdo de la Vida sin Dios

Una de las preguntas apologéticas que la teología cristiana contemporánea debe tratar en su doctrina del hombre es lo que se ha llamado "la condición humana", es decir, el significado de la vida humana en un universo posteísta. Lógicamente, me parece que esta pregunta debería plantearse antes y como antesala a la cuestión de la existencia de Dios.

Antecedentes Históricos

La apologética del cristianismo basada en la condición humana es un fenómeno muy reciente, asociado principalmente con Francis Schaeffer. A menudo se lo conoce como "apologética cultural" debido a su análisis de la cultura postcristiana. Este enfoque constituye un tipo de apologética completamente diferente de los modelos tradicionales, ya que no se ocupa de cuestiones epistemológicas de justificación y garantía. De hecho, en cierto sentido, ni siquiera intenta mostrar en sentido positivo que el cristianismo es verdadero; simplemente explora las consecuencias desastrosas para la existencia humana, la sociedad y la cultura, si el cristianismo fuera falso. En este sentido, este enfoque es algo similar al existencialismo: los precursores de este enfoque también fueron precursores del existencialismo, y gran parte de su análisis de la situación humana se extrae de las ideas del existencialismo ateo del siglo XX.

Blaise Pascal

Uno de los primeros ejemplos de una apologética cristiana que apela a la condición humana es el Pensées del matemático y físico francés Blaise Pascal (1623-1662). Habiendo llegado a una fe personal en Cristo en 1654, Pascal había planeado escribir una defensa de la fe cristiana titulada L'Apologie de la religion chrétienne, pero murió de una enfermedad a la edad de treinta y nueve años, dejando atrás cientos de notas para el trabajo, que luego se publicaron póstumamente como los Pensées.[30]

El enfoque de Pascal es completamente cristocéntrico. La religión cristiana, afirma, enseña dos verdades: que hay un Dios a quien los hombres son capaces de conocer, y que hay un elemento de corrupción en los hombres que los hace indignos de Dios. El conocimiento de Dios sin el conocimiento de la miseria del hombre

engendra orgullo, y el conocimiento de la miseria del hombre sin el conocimiento de Dios engendra desesperación, pero el conocimiento de Jesucristo le proporciona al hombre el conocimiento de ambos simultáneamente. Pascal nos invita a mirar el mundo desde la perspectiva cristiana y ver si estas verdades no están confirmadas. Su Apología evidentemente debía comprender dos divisiones: en la primera parte mostraría la miseria del hombre sin Dios (es decir, que la naturaleza del hombre es corrupta) y en la segunda parte la felicidad del hombre con Dios (es decir, que hay un Redentor).[31] Con respecto a esto último, Pascal apela a las evidencias del milagro y de la profecía especialmente cumplida. Al confirmar la verdad de la miseria del hombre, Pascal busca revelar la situación humana.

Para Pascal, la condición humana es un enigma. Porque el hombre es al mismo tiempo tanto miserable como grandioso. Por un lado, su miseria se debe principalmente a su incertidumbre e insignificancia. Escribiendo en la tradición del escéptico francés Montaigne, Pascal reiteradamente enfatiza la incertidumbre de las conclusiones a las que se llegan a través de la razón y los sentidos. Aparte de los primeros principios intuitivos, nada parece ser capaz de ser conocido con certeza. En particular, la razón y la naturaleza no parecen proporcionar una evidencia decisiva de si Dios existe o no. Cuando el hombre mira a su alrededor, todo lo que ve es oscuridad y tinieblas. Además, en la medida en que su conocimiento científico es correcto, el hombre aprende que él es un punto infinitesimal perdido en la inmensidad del tiempo y el espacio. Su corta vida está limitada en ambos lados por la eternidad, su lugar en el universo se pierde en la inconmensurable infinitud del espacio, y se encuentra suspendido, por así decirlo, entre el microcosmos infinito en el interior y el infinito macrocosmos en el exterior. Inseguro y sin ataduras, el hombre lucha en sus esfuerzos por llevar una vida significativa y feliz. Su condición se caracteriza por la inconstancia, el aburrimiento y la ansiedad. Las relaciones con sus semejantes están deformadas por el amor propio; la sociedad está basada en el engaño mutuo. La justicia del hombre es voluble y relativa, y no se puede encontrar un estándar fijo de valor.

A pesar de su situación, la mayoría de las personas, increíblemente, se niegan a buscar una respuesta o incluso a pensar en su dilema. Contrariamente, se pierden en escapismos. Veamos la descripción del razonamiento de una persona así por parte de Pascal:

> No sé quién me envió al mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo. Soy terriblemente ignorante de todo. No sé qué es mi cuerpo, ni mis sentidos, ni mi alma, ni esa parte de mí que piensa lo que digo, la cual se refleja sobre sí misma, así como sobre todas las cosas

> externas, y no tiene más conocimiento de sí misma que sobre alguna de estas.
>
> Veo la aterradora inmensidad del universo que me rodea, y me veo limitado a un rincón de esta vasta extensión, sin saber por qué estoy aquí y no en otra parte, ni por qué el breve período designado para mi vida se me da en este momento y no en otro dentro de toda la eternidad que ha pasado antes y vendrá después de mí. Por todos lados no veo más que el infinito, en el que soy un mero átomo, una mera sombra que ya no regresa. Todo lo que sé es que debo morir pronto, pero lo que menos entiendo es esta misma muerte de la que no puedo escapar.
>
> Como no sé de dónde vengo, tampoco sé a dónde voy. Solo sé que al dejar este mundo, caeré para siempre en la nada o en las manos de un Dios iracundo, sin saber en cuál de estos dos estados seré puesto eternamente. Tal es mi condición, llena de debilidad e incertidumbre. De todo esto concluyo que debo pasar todos los días de mi vida sin buscar saber mi destino. Quizás pueda encontrar una solución a mis dudas; pero no puedo molestarme en hacerlo, no daré un paso hacia su descubrimiento.[32]

Pascal solo puede considerar tal indiferencia como locura. La condición del hombre debe impulsarlo a buscar descubrir si hay un Dios y una solución a su situación. Pero las personas ocupan su tiempo y sus pensamientos con trivialidades y distracciones, a fin de evitar la desesperación, el aburrimiento y la ansiedad, las cuales resultarían inevitablemente si se eliminaran esas diversiones.

Tal es la miseria del hombre. Pero también se debe mencionar la grandeza del hombre. Porque aunque el hombre es miserable, al menos es capaz de saber que es miserable. La grandeza del hombre consiste en el pensamiento. El hombre es una mera caña, sí, pero él es una caña pensante. El universo podría aplastarlo como un mosquito; pero aun así, el hombre es más noble que el universo porque sabe que lo aplasta, y el universo no tiene ese conocimiento. Toda la dignidad del hombre consiste, por lo tanto, en el pensamiento. “Por el espacio, el universo me engulle y me traga como una mera mota; por el pensamiento, comprendo el universo”. La grandeza del hombre, entonces, no radica en que él tenga la solución a su situación, sino en el hecho de que solamente él, en todo el universo, es consciente de su miserable condición.

> ¡Qué quimera es el hombre, qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué objeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, sin embargo, una tonta lombriz; depositario de la verdad, pero una cloaca de incertidumbre y error; orgullo y basura del universo. ¿Quién resolverá este enredo?[33]

Pascal espera que al explicar la grandeza del hombre así como su miseria, pueda sacar a la gente de su letargo para que piense en su condición y busque una solución.

El análisis de Pascal sobre la condición humana lleva a su famoso argumento: "La Apuesta de Pascal", mediante el cual espera inclinar la balanza en favor del teísmo.[34] El fundador de la teoría de la probabilidad, Pascal sostiene que cuando las probabilidades de que Dios existe son uniformes, entonces el hombre prudente apostará que Dios existe. Esta es una apuesta que todos los hombres deben hacer: el juego está en progreso y se debe apostar. No hay opción de exclusión: ya te has unido al juego. ¿Cuál elegirás entonces, que Dios existe o que no? Pascal argumenta que dado que las probabilidades son equitativas, la razón no es violada al tomar cualquiera de las dos opciones; así que la razón no puede determinar qué apuesta hacer. Por lo tanto, la elección debe hacerse pragmáticamente en términos de maximizar la felicidad. Si uno apuesta que Dios existe y de hecho existe, uno ha ganado la vida eterna y la felicidad infinita. Si Él no existe, uno no ha perdido nada. Por otro lado, si uno apuesta que Dios no existe y de hecho existe, entonces uno ha sufrido una pérdida infinita. Si no existe, entonces uno no ha ganado nada. Por lo tanto, la única opción prudente es creer que Dios existe.

Ahora, Pascal cree que hay una forma de mirar detrás de escena, para hablar, y para determinar racionalmente cómo debe uno apostar: las pruebas de la Escritura del milagro y la profecía, que analiza en la segunda mitad de su trabajo. Pero por ahora, él quiere enfatizar que incluso en ausencia de tal evidencia, uno todavía debe creer en Dios. Porque dada la condición humana de ser echado a la existencia y enfrentarse a la aniquilación eterna o la ira eterna, el único curso de acción razonable es creer en Dios: "porque si ganas, tú ganas todo; si pierdes, no pierdes nada".[35]

Fiódor Dostoyevski

Otra apologética basada en la condición humana se puede encontrar en las magníficas novelas del gran escritor ruso del siglo XIX Fiódor Dostoyevski (1821-1881). (¿Puedo añadir que creo que la obsesión de los evangélicos contemporáneos con escritos de autores como C. S. Lewis y el descuido de escritores como Dostoyevski es una gran vergüenza? Dostoyevski es un escritor mucho, muchísimo más grandioso). El problema que torturaba a Dostoyevski era el problema del mal: ¿cómo puede existir un Dios bueno y amoroso cuando el mundo está lleno de tanto sufrimiento y maldad? Dostoyevski presentó este problema en sus obras de manera tan persuasiva y tan conmovedora, que ciertos pasajes de su sección, en particular "El Gran Inquisidor" de su obra Los Hermanos Karamazov, a menudo son repetidos en antologías como declaraciones clásicas del problema del mal. Como resultado, algunas personas tienen la impresión de que Dostoyevski era ateo y que el punto de

vista del Gran Inquisidor era el suyo.

En realidad, él buscó llevar a cabo una doble defensa del teísmo ante el problema del mal. Positivamente, argumentó que el sufrimiento inocente puede perfeccionar el carácter y llevarlo a una relación más cercana con Dios. Negativamente, él trató de mostrar que si se niega la existencia de Dios, entonces uno comienza a naufragar en completo relativismo moral, de modo que ningún acto, sin importar cuán terrible o atroz, puede ser condenado por el ateo. Vivir constantemente con esa visión de la vida es impensable e imposible. Por lo tanto, el ateísmo es destructivo para la vida y termina lógicamente en el suicidio.

Las magníficas novelas de Dostoyevski Crimen y Castigo y Los Hermanos Karamazov, ilustran poderosamente estos temas. En Crimen y Castigo, un joven ateo, convencido del relativismo moral, asesina brutalmente a una anciana. Aunque sabe que con sus presuposiciones no debería sentirse culpable, es consumido por la culpa hasta que confiesa su crimen y entrega su vida a Dios. Los Hermanos Karamazov es la historia de cuatro hermanos, uno de los cuales asesina a su padre porque su hermano ateo Iván le había dicho que los absolutos morales no existen. Incapaz de vivir con las consecuencias de su propio sistema filosófico, Iván sufre un colapso mental. Los dos hermanos restantes, uno de los cuales es injustamente acusado del parricidio y el otro un joven sacerdote ortodoxo ruso, encuentra en lo que ellos sufren la perfección de su carácter y su cercanía a Dios.

Dostoyevski reconoce que su respuesta al ateísmo no constituye una prueba positiva del cristianismo. De hecho, rechaza que pudiera haber una. Los hombres piden a Cristo que les proporcione “pan y circo”, pero él se niega a hacerlo. La decisión de seguir a Cristo debe hacerse en soledad y ansiedad. Cada persona debe enfrentar la angustia de un mundo sin Dios y en la soledad de su propio corazón entregarse a Dios con fe.

Søren Kierkegaard

El filósofo existencialista danés de fines del siglo XIX, Søren Kierkegaard (1813-1855), también presenta una especie de apología negativa para la fe cristiana. Él piensa que la vida se vive en tres planos o etapas diferentes: la etapa estética, la etapa ética y la etapa religiosa. El hombre en la etapa estética vive la vida solo en el nivel sensual, una vida centrada en sí misma y en el placer. Esto no tiene por qué ser un hedonismo grosero. El hombre en este nivel podría ser muy cultivado e incluso circunspecto; sin embargo, su vida gira alrededor de sí mismo y de las cosas materiales, ya sean el sexo, el arte, la música o lo que sea que le proporcione placer.

La paradoja de la vida en este nivel es que conduce finalmente a la infelicidad. El hombre egocéntrico y estético no encuentra un significado último en la vida ni una satisfacción verdadera. Por lo tanto, la vida estética conduce finalmente al aburrimiento, a una especie de enfermedad con la vida.

Pero este no es el final, ya que solo en este punto una persona está lista para vivir en el segundo plano de la existencia, el plano ético. La transición a la etapa ética de la vida es una especie de salto motivado por la insatisfacción a un nivel superior, donde uno afirma los valores morales transpersonales y conduce su vida de acuerdo a esos estándares objetivos. Ya no es una vida vivida solo para uno mismo y para el placer; más bien, uno se ve obligado a buscar el bien ético y a cambiar la conducta para ponerla en conformidad con ese bien. Por lo tanto, el hombre en la etapa ética es el hombre moral. Pero la vida en este nivel también termina en infelicidad. Porque cuanto más uno trate sinceramente de poner su vida en conformidad con los estándares objetivos del bien, más dolorosamente consciente es uno de que no puede hacerlo. Por lo tanto, la vida ética, cuando se la busca con seriedad, conduce finalmente a la culpa y la desesperación.

Pero hay una etapa más en el camino de la vida: la etapa religiosa. Aquí uno encuentra el perdón de los pecados y una relación personal con Dios. Solo aquí, en íntima comunión con el Creador, el hombre encuentra existencia auténtica y verdadera realización. Nuevamente, Kierkegaard representa la transición a esta etapa desde lo ético como un salto. La decisión de creer es una elección sin criterio, un salto de fe a la oscuridad. Aunque al hombre no se le pueden dar motivos racionales para saltar, a menos que lo haga, permanecerá en la desesperación y en la existencia falsa.

Francis Schaeffer

Como mencioné anteriormente, Francis Schaeffer (1912-1984) es el pensador más responsable de elaborar una apologética cristiana basada en la llamada condición moderna. Según Schaeffer, en la cultura occidental actual se puede encontrar una "línea de desesperación" que penetra la filosofía, la literatura y las artes en sucesión. Él cree que la raíz del problema radica en la filosofía hegeliana, específicamente en su negación de las verdades absolutas. Hegel desarrolló la famosa tríada de tesis-antítesis-síntesis, en la que las contradicciones no se ven como opuestos absolutos, sino como verdades parciales que se sintetizan en el todo. En definitiva, todo es Uno, lo cual es absoluto y no contradictorio. En opinión de Schaeffer, el sistema de Hegel socavaba la noción de verdades absolutas particulares (como "Ese acto es moralmente

incorrecto" o "Esta pintura es estéticamente fea") al sintetizarlas en el todo. Esta negación de lo absoluto se ha abierto paso gradualmente en la cultura occidental. En cada caso, da como resultado la desesperación, porque sin lo absoluto los esfuerzos del hombre se degeneran en el absurdo. Schaeffer cree que el Teatro del Absurdo, el arte moderno abstracto y la música moderna, como las composiciones de John Cage, son indicios de lo que sucede debajo de la línea de la desesperación. Solo reafirmando la creencia en el Dios absoluto del cristianismo, el hombre y su cultura pueden evitar la degeneración, el sinsentido y la desesperación.

Los esfuerzos de Schaeffer contra el aborto pueden verse como una extensión lógica de esta apologética. Una vez que se niega a Dios, la vida humana se vuelve inútil, y vemos el fruto de esa filosofía en el aborto y el infanticidio que está teniendo lugar ahora en la sociedad occidental. Schaeffer advierte que a menos que el hombre occidental regrese a la visión y perspectiva cristianas, nada impedirá la tendencia a degenerar el control de población y reproducción humana. Solo una cosmovisión teísta puede salvar a la raza humana de sí misma.

Evaluación

La Pérdida de Dios e la Inmortalidad

El hombre, escribe Loren Eiseley, es el Huérfano Cósmico. Él es la única criatura en el universo que pregunta: "¿Por qué?" Otros animales tienen instintos para guiarlos, pero el hombre ha aprendido a hacer preguntas.

"¿Quién soy?", pregunta. "¿Por qué estoy aquí? ¿A dónde voy?" Desde la Ilustración, cuando el hombre moderno se quitó las ataduras de la religión, ha tratado de responder a estas preguntas sin hacer referencia a Dios. Pero las respuestas que han aparecido no han sido estimulantes, sino oscuras y terribles. "Eres el subproducto accidental de la naturaleza, un resultado de la materia, más el tiempo, más la posibilidad. No hay razón para tu existencia. A lo único que te enfrentas es a la muerte".

El hombre moderno pensó que cuando se había librado de Dios, se había liberado de todo lo que lo reprimía y sofocaba. En cambio, descubrió que al matar a Dios, solo había logrado quedarse huérfano.

Porque si no hay Dios, entonces la vida del hombre se vuelve absurda.

Si Dios no existe, entonces tanto el hombre como el universo están inevitablemente condenados a la muerte. El hombre, como todos los organismos

biológicos, debe morir. Sin esperanza de inmortalidad, la vida del hombre solo conduce a la tumba. Su vida no es más que una chispa en la negrura infinita, una chispa que aparece, parpadea y muere para siempre. En comparación con el período infinito del tiempo, el lapso de la vida del hombre no es más que un momento infinitesimal; y sin embargo, esta es toda la vida que conocerá. Por lo tanto, todos deben encontrarse cara a cara con lo que el teólogo Paul Tillich llamó "la amenaza del no ser". Porque aunque ahora sé que existo, que estoy vivo, también sé que algún día ya no existiré, que ya no seré más, que moriré. Este pensamiento es asombroso y amenazante: ¡pensar que la persona a la que llamo "yo" dejará de existir, que ya no existiré!

Recuerdo vívidamente la primera vez que mi padre me dijo que algún día moriría. De alguna manera, cuando era niño, la idea nunca se me había ocurrido. Cuando él me lo dijo, estaba lleno de miedo e insoportable tristeza. Y a pesar de que intentó repetidamente asegurarme que esto estaba muy lejos, eso no parecía importar. Ya sea tarde o temprano, el hecho innegable era que iba a morir y no existiría más, y tal pensamiento me abrumaba. Eventualmente, como todos nosotros, llegué a simplemente aceptar el hecho. Todos aprendemos a vivir con lo inevitable. Pero la percepción del niño sigue siendo verdad. Como observó el existencialista francés Jean-Paul Sartre, varias horas o varios años no hacen ninguna diferencia una vez que has perdido la eternidad.

Sea que llegue tarde o temprano, la perspectiva de la muerte y la amenaza de no ser es un espanto horroroso. Una vez conocí a un alumno que no sentía esta amenaza. Dijo que había sido criado en una granja y que estaba acostumbrado a ver a los animales nacer y morir. La muerte era para él simplemente algo natural: una parte de la vida, por así decirlo. Yo estaba desconcertado por cuán diferentes eran nuestras dos perspectivas sobre la muerte y me costaba entender por qué no sentía la amenaza del no ser. Años después, creo que encontré mi respuesta al leer a Sartre. Sartre observó que la muerte no es amenazante, siempre que la consideremos como la muerte del otro, desde el punto de vista de una tercera persona, por así decirlo. Solo cuando lo internalizamos y lo vemos desde la perspectiva de la primera persona, "mi muerte: me voy a morir", la amenaza del no ser se vuelve real. Como señala Sartre, muchas personas nunca asumen esta perspectiva en primera persona en medio de la vida; uno puede incluso mirar la propia muerte desde el punto de vista de la tercera persona, como si fuera la muerte de otro o incluso de un animal, como lo hizo mi amigo. Pero el verdadero significado existencial de mi muerte solo se puede apreciar desde la perspectiva de la primera persona, ya que me doy cuenta de que voy

a morir y dejaré de existir para siempre.

Y el universo, también, enfrenta una muerte propia. Los científicos nos dicen que el universo se está expandiendo y las galaxias están separándose más y más. A medida que lo hacen, se vuelven más frías, y su energía se agota. Finalmente, todas las estrellas se consumirán y toda la materia colapsará en estrellas muertas y agujeros negros. No habrá luz en absoluto; no habrá calor; no habrá vida; sólo cadáveres de estrellas y galaxias muertas, que se expanden siempre en la oscuridad sin fin y los fríos recovecos del espacio, un universo en ruinas. Esto no es ciencia ficción. El universo entero marcha irreversiblemente hacia su tumba. Entonces, no solo la vida de cada persona está condenada al fracaso; toda la raza humana está condenada. El universo se está precipitando hacia la extinción inevitable: la muerte está escrita en toda su estructura. No hay escapatoria. No hay esperanza.

Lo Absurdo de la Vida sin Dios y sin Inmortalidad

Si no hay Dios, entonces el hombre y el universo están condenados. Al igual que los presos condenados a muerte, estamos a la espera de nuestra ejecución inevitable. No hay Dios, y no hay inmortalidad. ¿Y cuál es la consecuencia de esto? Significa que la vida misma es absurda. Significa que la vida que tenemos no tiene significado, valor o propósito final. Miremos cada uno de estos.

No hay Significado Último sin Dios y sin Inmortalidad

Si cada persona deja de existir cuando muere, ¿qué significado último o final se le puede dar a su vida? ¿Realmente importa si alguna vez existió? Se podría decir que su vida fue importante porque influyó en otros o afectó el curso de la historia. Pero esto muestra solo un significado relativo para su vida, no un significado final. Su vida puede ser importante en relación con ciertos otros eventos, pero ¿cuál es el significado final de alguno de esos eventos? Si todos los eventos no tienen sentido, entonces, ¿cuál puede ser el significado final de influenciar a alguno de ellos? En definitiva, no hace diferencia alguna.

Míralo desde otra perspectiva: los científicos dicen que el universo se originó en una explosión llamada “Big Bang” hace unos trece mil millones de años. Supongamos que el Big Bang nunca hubiera ocurrido. Supongamos que el universo nunca hubiera existido. ¿Qué diferencia última haría? El universo está condenado a morir de todos modos. Al final, no importa si el universo existió alguna vez o no. Por lo tanto, no tiene significado final.

Lo mismo es cierto para la raza humana. La humanidad es una raza condenada en

un universo moribundo. Debido a que la raza humana eventualmente dejará de existir, no existe diferencia final si alguna vez existió. La humanidad no es más importante que un enjambre de mosquitos o un corral de cerdos, ya que su fin es el mismo. El mismo proceso cósmico ciego que los escupió en primer lugar finalmente los tragará a todos de nuevo.

Y lo mismo es cierto de cada persona individual. Las contribuciones del científico al avance del conocimiento humano, las investigaciones del médico para aliviar el dolor y el sufrimiento, los esfuerzos del diplomático para asegurar la paz en el mundo, los sacrificios de buenas personas en todas partes para mejorar el destino de la raza humana, todo esto se convierte en nada. Al final, no hay diferencia alguna, ni la más mínima. La vida de cada persona es, por lo tanto, carente significado final. Y debido a que nuestras vidas en última instancia no tienen sentido, las actividades con las que llenamos nuestras vidas tampoco tienen sentido. Las largas horas que pasamos estudiando en la universidad, nuestros trabajos, nuestros intereses, nuestras amistades, todo esto es, en última instancia, completamente sin sentido.

En su poema The End of the World [El Fin del Mundo], Archibald MacLeish retrata la vida como un circo idiota, hasta que un día el espectáculo termina:

> Inesperadamente, mientras Vasserot
> el prestidigitador sin brazos encendía
> un fósforo entre los dedos del pie,
> y Ralph el león, al redoble de los tambores,
> ocupaba sus colmillos en el cuello de madame Sossman
> y Teeny estaba a punto de toser
> al ritmo de un vals meciendo a Jocko del pulgar:
> inesperadamente, el techo de la carpa se voló.
>
> Y allí, allí en lo alto, allí, colgado
> sobre miles de rostros blancos, sobre miles de ojos
> deslumbrados, allí en la oscuridad sin estrellas,
> suspendido, revoloteando, allí, cruzando
> con vastas alas el cielo anulado,
> allí en la negrura repentina, el paño mortuorio
> de nada, nada, nada en absoluto.[36]

Este es el horror del hombre moderno: porque su fin es la nada, él no es nada.

Pero es importante ver que no es solo la inmortalidad lo que el hombre necesita para que la vida sea significativa. La mera duración de la existencia no hace que esa

existencia sea significativa. Si el hombre y el universo pudieran existir para siempre, pero no hubiera Dios, su existencia aún no tendría significado final. Una vez leí una historia de ciencia ficción en la que un astronauta estaba abandonado en un pedazo de roca perdido en el espacio exterior. Tenía consigo dos frascos: uno que contenía veneno y el otro una poción que lo haría vivir para siempre. Al darse cuenta de su situación, optó por el veneno. Pero luego, para su horror, descubrió que se había tomado el frasco equivocado: había bebido la poción para la inmortalidad. Y eso significaba que estaba condenado a existir para siempre: una vida sin sentido y sin fin. Ahora si Dios no existe, nuestras vidas son así. Podrían seguir y seguir y aun así seguir siendo completamente sin sentido. Podríamos incluso preguntarle a la vida: "¿Y qué?" Entonces, no es solo la inmortalidad lo que el hombre necesita para que la vida sea finalmente significativa; él necesita a Dios y la inmortalidad. Y si Dios no existe, entonces él no tiene ninguna de las dos cosas.

El hombre del siglo XX llegó a comprender esto. Lee Waiting for Godot [Esperando a Godot] de Samuel Beckett. Durante toda esta obra, dos hombres mantienen una conversación trivial mientras esperan que llegue un tercer hombre, que nunca llega. Nuestras vidas son así, muestra Beckett; solo matamos el tiempo esperando por algo que, realmente no sabemos. En una representación trágica del hombre, Beckett escribió otra obra en la que se abre el telón revelando un escenario plagado de basura. Durante treinta largos segundos, el público se sienta y mira en silencio esa basura. Entonces el telón se cierra. Eso es todo.

Los existencialistas franceses Jean-Paul Sartre y Albert Camus lo entendieron también. Sartre retrató la vida en su obra A Puerta Cerrada como el infierno: la línea final de la obra son las palabras de resignación: "Bueno, sigamos con esto". Por lo tanto, Sartre escribe en otro lugar sobre la "náusea" de la existencia. El hombre, dice, está a la deriva en un bote sin timón en un mar interminable. Camus, también, veía la vida como absurda. Al final de su corta novela El Extranjero, el héroe de Camus descubre en un destello de perspicacia que el universo no tiene ningún significado y que no hay Dios para darle uno. El bioquímico francés Jacques Monod pareció hacerse eco de esos sentimientos cuando escribió en su obra El Azar y la Necesidad: "El hombre finalmente sabe que está solo en la indiferencia del universo".

Por lo tanto, si no hay Dios, entonces la vida misma pierde sentido. El hombre y el universo carecen de significado final.

No hay Valor Absoluto sin Dios y sin Inmortalidad

Si la vida termina en la tumba, entonces no importa si uno ha vivido como un Stalin

o como un santo. Dado que tu destino no está relacionado en última instancia con tu comportamiento, también puedes vivir como quieras. Como dijo Dostoyevski: "Si no hay inmortalidad, entonces todo está permitido". Sobre esta base, una escritora como Ayn Rand está absolutamente en lo correcto al elogiar las virtudes del egoísmo. ¡Vive para ti mismo; nadie te pedirá cuentas! De hecho, sería absurdo hacer cualquier otra cosa, ya que la vida es demasiado corta como para ponerla en riesgo al actuar por algo que no sea por puro interés propio. Sacrificarse por otra persona sería estúpido. Kai Nielsen, un filósofo ateo que intenta defender la viabilidad de la ética sin Dios, al final admite,

> No hemos sido capaces de demostrar que la razón requiere el punto de vista moral, o que todas las personas realmente racionales, no engañadas por el mito o la ideología, no necesitan ser egoístas individuales o amoralistas clásicos. La razón no decide aquí. La imagen que he pintado no es agradable. La reflexión sobre esto me deprime... La razón práctica pura, incluso con un buen conocimiento de los hechos, no te llevará a la moralidad.[37]

Pero el problema se vuelve aún peor. Porque, independientemente de la inmortalidad, si no hay Dios, entonces cualquier base para los estándares objetivos de lo que es correcto e incorrecto parece haberse evaporado. A todo lo que nos enfrentamos es, en palabras de Jean-Paul Sartre, al hecho simple y carente de valor de la existencia misma. Los valores morales son solo expresiones del gusto personal o los subproductos de la evolución sociobiológica y el condicionamiento. En palabras de un filósofo humanista: "Los principios morales que rigen nuestro comportamiento tienen sus raíces en el hábito y la costumbre, en el sentimiento y la moda".[38] En un mundo sin Dios, ¿quién puede decir cuáles acciones son correctas y cuáles no? ¿Quién va a juzgar que los valores de Adolf Hitler son inferiores a los de un santo? El concepto de moralidad pierde todo significado en un universo sin Dios. Como lo señala un ético ateo contemporáneo, "decir que algo está mal porque... está prohibido por Dios, es perfectamente comprensible para alguien que cree en un Dios dador de la ley. Pero decir que algo está mal... aunque no haya Dios que lo prohíba, no es comprensible..." "El concepto de obligación moral es ininteligible aparte de la idea de Dios. Las palabras permanecen pero su significado se ha ido".[39] En un mundo sin un legislador divino, no puede existir un bien ni un mal objetivo, solo quedaría nuestros juicios cultural y personalmente subjetivos y relativos. Esto significa que es imposible condenar la guerra, la opresión o el crimen como algo malo. Tampoco se puede alabar la fraternidad, la igualdad y el amor como algo bueno. Porque en un universo

sin Dios, el bien y el mal no existen; solo existe el hecho vacío e inútil de la existencia, y no hay nadie que diga que tienes razón y que yo estoy equivocado.

No hay Propósito Último sin Dios y sin Inmortalidad

Si la muerte está de pie con los brazos abiertos al final del camino de la vida, entonces, ¿cuál es el objetivo de la vida? ¿Para qué se ha vivido la vida? ¿Es todo por nada? ¿No hay razón para la vida? ¿Y qué hay del universo? ¿Es completamente inútil? Si su destino es una tumba fría en los recovecos del espacio exterior, la respuesta debe ser sí, realmente no tiene sentido. No hay objetivo ni propósito para el universo. La basura y chatarra de un universo muerto expandiéndose y expandiéndose para siempre.

¿Y qué hay del hombre? ¿No hay ningún propósito para la raza humana? ¿O simplemente desaparecerá algún día, perdido en el olvido de un universo indiferente? El escritor inglés H. G. Wells previó tal posibilidad. En su novela La Máquina del Tiempo, el viajero del tiempo de Wells viaja muy lejos en el futuro para descubrir el destino del hombre. Todo lo que encuentra es una tierra muerta, salvo algunos líquenes y musgos, que orbitan alrededor de un gigantesco sol rojo. Los únicos sonidos son la ráfaga del viento y la suave ondulación del mar. "Más allá de estos sonidos sin vida", escribe Wells, "el mundo estaba en silencio. ¿Silencio? Sería difícil transmitir la quietud de eso. Todos los sonidos del hombre, el balido de las ovejas, los gritos de los pájaros, el zumbido de los insectos, ese revuelo que funciona como el fondo sonoro de nuestras vidas, todo eso terminó".[40] Y así el viajero del tiempo de Wells regresó. Pero, ¿a qué?: pues, regresó a un punto anterior en esta carrera sin propósito hacia el olvido. Cuando leí por primera vez el libro de Wells, siendo no cristiano, pensé: "¡No, no! ¡No se puede terminar de esa manera!" Pero si no hay Dios, terminará de esa manera, guste o no. Esta es la realidad en un universo sin Dios: no hay esperanza; no hay propósito. Me recuerda a las inquietantes líneas de T. S. Eliot:

> Así termina el mundo.
> Así termina el mundo.
> Así termina el mundo.
> No con una explosión, sino con un gemido.[41]

Lo que es verdad sobre la humanidad como un todo es verdad sobre cada uno de nosotros individualmente: estamos aquí sin ningún propósito. Si no hay Dios, entonces nuestra vida no es fundamentalmente diferente de la de un perro. Sé que es

duro, pero es verdad. Como dijo el antiguo escritor de Eclesiastés: "la suerte de los hijos de los hombres y la suerte de los animales es la misma: como muere el uno así muere el otro. Todos tienen un mismo aliento de vida; el hombre no tiene ventaja sobre los animales, porque todo es vanidad. Todos van a un mismo lugar. Todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo". (Eclesiastés 3:19-20). En este libro, que se asemeja más a una pieza de literatura existencialista moderna que a un libro de la Biblia, el escritor muestra la inutilidad del placer, la riqueza, la educación, la fama política y el honor en una vida condenada a terminar en la muerte. ¿Su veredicto? "Vanidad de vanidades, todo es vanidad" (1:2). Si la vida termina en la tumba, entonces no tenemos un propósito último en la vida.

Pero más que eso: incluso si no terminara en la muerte, la vida sin Dios seguiría siendo una vida sin propósito. Porque el hombre y el universo serían simples accidentes del azar, lanzados a la existencia sin ningún motivo. Sin Dios, el universo es el resultado de un accidente cósmico, una explosión fortuita. No hay ninguna razón para que exista. En cuanto al hombre, es un monstruo de la naturaleza: un producto ciego de la materia, más el tiempo, más la posibilidad. El hombre es solo un pedazo de limo que evolucionó la racionalidad. No hay más propósito en la vida para la raza humana que para un insecto; porque ambos son el resultado de la interacción ciega del azar y la necesidad. Como dijo un filósofo: "La vida humana está montada sobre un pedestal infrahumano y debe desplazarse por sí sola en el corazón de un universo silencioso y sin mente".[42]

Lo que es verdad sobre el universo y la raza humana también es cierto sobre nosotros como individuos. Somos seres humanos individuales, así como somos el resultado de ciertas combinaciones de herencia y medio ambiente. Somos víctimas de una especie de ruleta genética y ambiental. Biólogos como Richard Dawkins consideran al hombre como una máquina electroquímica controlada por sus necios genes. Si Dios no existe, entonces eres solo un aborto espontáneo de la naturaleza, empujado a un universo sin propósito para vivir una vida sin propósito.

Entonces, si Dios no existe, eso significa que el hombre y el universo no tienen ningún propósito, ya que el final de todo es la muerte, y existen sin ningún sentido, ya que son solo productos ciegos del azar. En resumen, la vida carece completamente de razón alguna.

¿Entiendes la gravedad de las alternativas que tenemos ante nosotros? Porque si Dios existe, entonces hay esperanza para el hombre. Pero si Dios no existe, entonces todo lo que nos queda es desesperación. ¿Comprenden por qué la cuestión de la existencia de Dios es tan vital para el hombre? Como dijo acertadamente Francis

Schaeffer: “Si Dios está muerto, entonces el hombre también está muerto”.

Desafortunadamente, gran parte de la humanidad no se da cuenta de este hecho. Continúan como si nada hubiera cambiado. Recuerdo la historia de Nietzsche sobre el loco que, a primera hora de la mañana, irrumpe en el mercado con una linterna en la mano, gritando: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” Dado que muchos de los que estaban cerca no creían en Dios, él provocó muchas risas. “¿Se perdió Dios?”, se burlaban de él. “¿O se está escondiendo? ¡O tal vez se haya ido de viaje o haya emigrado!” Así gritaron y se rieron. Entonces, escribe Nietzsche, el loco se volvió en medio de ellos y los perforó con los ojos.

> “¿Dónde está Dios?”, exclamó, “Se los diré. Lo hemos matado, usted y yo. Todos nosotros somos sus asesinos. Pero, ¿cómo hemos hecho esto? Hemos dejado esta tierra sin su sol, sin su orden, sin quién pueda conducirla... ¿Hemos vaciado el mar? Vagamos como a través de una nada infinita ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos estamos hundiendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, en todas las direcciones? ¿Queda alguien arriba o abajo? ¿No nos estamos desviando como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del espacio vacío? ¿No se ha vuelto más frío? ¿No es oscuridad y más oscuridad lo que viene a cada rato? ¿No deben encenderse las linternas por la mañana? ¿Todavía no escuchamos nada del ruido de los sepultureros que están enterrando a Dios?... Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos?”[43]

La multitud miró al loco en silencio y asombro. Por fin arrojó su linterna al suelo. “He llegado demasiado temprano”, dijo. “Este tremendo evento todavía está en camino, todavía no ha llegado a los oídos del hombre”. La gente todavía no comprendía realmente las consecuencias de lo que habían hecho al matar a Dios. Pero Nietzsche predijo que algún día la gente se daría cuenta de las implicaciones de su ateísmo; y esta realización marcaría el comienzo de una era de nihilismo: la destrucción de todo significado y valor en la vida. El fin del cristianismo, escribió Nietzsche, significa el advenimiento del nihilismo. Este, el más espantoso de los invitados, ya está parado en la puerta. “Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya largo tiempo”, escribió Nietzsche, “con una torturante tensión que crece de década en década, como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como una corriente que busca el final, que ya no reflexiona, que tiene miedo a reflexionar”. [44]

La mayoría de las personas aún no reflexiona sobre las consecuencias del ateísmo y, por lo tanto, al igual que la multitud en el mercado, sin saberlo siguen su camino. Pero cuando nos damos cuenta, como lo hizo Nietzsche, de lo que implica el ateísmo,

entonces su pregunta nos presiona con fuerza: ¿cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos?

La Imposibilidad Práctica del Ateísmo

La única solución que el ateo puede ofrecer es que enfrentemos lo absurdo de la vida y vivamos valientemente. Bertrand Russell, por ejemplo, escribió que debemos construir nuestras vidas sobre "los cimientos firmes de la desesperación inquebrantable".[45] Solo reconociendo que el mundo realmente es un lugar terrible, podemos aceptar con éxito la vida. Camus dijo que honestamente deberíamos reconocer el absurdo de la vida y luego vivir en amor el uno por el otro.

El problema fundamental con esta solución, sin embargo, es que es imposible vivir consistentemente y felizmente dentro de esa cosmovisión. Si uno vive consistentemente, no será feliz; si uno vive feliz, es solo porque no es consecuente. Francis Schaeffer ha explicado bien este punto. El hombre moderno, dice Schaeffer, reside en un universo de dos pisos. En la historia inferior está el mundo finito sin Dios; aquí la vida es absurda, como hemos visto. En la historia superior están el significado, el valor y el propósito. Ahora el hombre moderno vive en la historia inferior porque cree que no hay Dios. Pero no puede vivir felizmente en un mundo tan absurdo; por lo tanto, continuamente da saltos de fe a la historia superior para afirmar el significado, el valor y el propósito, a pesar de que no tiene derecho a hacerlo, ya que no cree en Dios. El hombre moderno no es totalmente consistente cuando da este salto, porque estos valores no pueden existir sin Dios, y el hombre en su historia inferior no tiene a Dios.

Miremos de nuevo, entonces, en cada una de las tres áreas en las que vimos que la vida es absurda sin Dios, para mostrar cómo el hombre moderno no puede vivir de manera constante y feliz con su ateísmo.

El Significado de la Vida

Primero, el área de significado. Vimos que sin Dios, la vida no tiene sentido. Sin embargo, los filósofos siguen viviendo como si la vida tuviera sentido. Por ejemplo, Sartre argumentó que uno puede crear sentido para su vida al elegir libremente seguir un determinado curso de acción. Sartre mismo eligió el marxismo.

Ahora esto es completamente inconsistente. Es inconsistente decir que la vida es objetivamente absurda y luego decir que uno puede crear significado para la misma. Si la vida es realmente absurda, entonces el hombre queda atrapado en la historia inferior. Intentar crear significado en la vida representa un salto al piso superior.

Pero Sartre no tiene ninguna base para este salto. Sin Dios, no puede haber un significado objetivo en la vida. El programa de Sartre es en realidad un ejercicio de autoengaño. Porque el universo realmente no adquiere significado solo porque yo se lo doy. Esto es fácil de ver: supongamos que le doy al universo un significado y tú le das otro. ¿Quién tiene la razón? La respuesta, por supuesto, es ninguno. Porque el universo sin Dios permanece objetivamente sin sentido, sin importar cómo lo consideremos. Sartre realmente está diciendo, "Hagamos de cuenta que el universo tiene un significado". Y esto es simplemente engañarnos a nosotros mismos.

El punto es este: si Dios no existe, entonces la vida es objetivamente sin sentido; pero el hombre no puede vivir consistentemente y felizmente sabiendo que la vida no tiene sentido; entonces para ser feliz él finge que la vida tenga un significado. Pero esto es, por supuesto, totalmente inconsistente, ya que sin Dios, el hombre y el universo carecen de significado real.

El Valor de la Vida

Pasemos ahora al problema del valor. Aquí es donde ocurren las inconsistencias más evidentes. En primer lugar, los humanistas ateos son totalmente inconsistentes al afirmar los valores tradicionales del amor y la fraternidad. Camus ha sido justamente criticado por mantener inconsistentemente tanto el absurdo de la vida como la ética del amor y la fraternidad humanos. Los dos son lógicamente incompatibles. Bertrand Russell también fue inconsistente. Porque aunque era un ateo, era un crítico social abierto, que denunciaba la guerra y las restricciones a la libertad sexual. Russell admitió que no podía vivir como si los valores éticos fueran simplemente una cuestión de gusto personal, y que, por lo tanto, consideraba que sus propios puntos de vista eran "increíbles". "No conozco la solución", confesó.[46] El punto es que si no hay Dios, entonces el bien y el mal objetivo no pueden existir. Como dijo Dostoyevski, "todas las cosas están permitidas".

Pero Dostoievski también mostró en sus novelas que el hombre no puede vivir de esta manera. No puede vivir como si estuviera perfectamente bien que los soldados mataran a niños inocentes. No se puede vivir como si fuera correcto que los regímenes dictatoriales sigan un programa sistemático de tortura física a prisioneros políticos. No se puede vivir como si fuera correcto para dictadores como Pol Pot o Saddam Hussein exterminar a millones de sus propios compatriotas. Todo en Dostoievski es como un grito que dice que estos actos son incorrectos, realmente horrendos. Pero si no hay Dios, él no puede exclamar eso. Entonces él da un salto de fe y afirma los valores de todos modos. Y cuando lo hace, revela la insuficiencia de

un mundo sin Dios.

El horror de un mundo desprovisto de valor me fue revelado con nueva intensidad hace varios años cuando vi un documental de televisión de la BBC llamado "The Gathering". Se trataba de la reunión de los sobrevivientes del Holocausto en Jerusalén, donde redescubrieron las amistades perdidas y compartieron sus experiencias. Ahora había escuchado historias del Holocausto antes e incluso había visitado Dachau y Buchenwald, y pensé que estaba lejos de escandalizarme por más historias de horror. Pero descubrí que no era así. Tal vez el nacimiento reciente de nuestra hermosa niña me hizo sentir más sensible, así que le apliqué las situaciones tal como se las relacionó en la televisión. En cualquier caso, una mujer prisionera, una enfermera, contó cómo fue nombrada ginecóloga en Auschwitz. Ella observó que las mujeres embarazadas fueron agrupadas por los soldados bajo la dirección del Dr. Mengele y alojadas en el mismo cuartel. Pasó un tiempo y notó que ya no veía a ninguna de estas mujeres. Ella preguntó. "¿Dónde están las mujeres embarazadas que estaban alojadas en ese cuartel?" "¿No has oído nada?", fue la respuesta. "Dr. Mengele los usó para la vivisección".

Otra mujer contó cómo Mengele había atado sus pechos para que no pudiera amamantar a su bebé. El médico quería saber cuánto tiempo podría sobrevivir un bebé sin alimento. Desesperadamente, esta pobre mujer trató de mantener vivo a su bebé dándole pedazos de pan empapado en café, pero fue en vano. Todos los días, el bebé perdía peso, un hecho que fue monitoreado con entusiasmo por el Dr. Mengele. Luego, una enfermera se acercó a esta mujer en secreto y le dijo: "He dispuesto una manera de que salgas de aquí, pero no te puedes llevar al bebé". He traído una inyección de morfina que puedes darle a tu hijo para que termine su vida". Cuando la mujer protestó, la enfermera insistió: "Mira, tu bebé morirá de todos modos. Al menos sálvate tú". Y entonces esta madre se sintió obligada a quitar la vida de su propio bebé. El Dr. Mengele estaba furioso cuando se enteró de que había perdido su espécimen experimental, y buscó entre los muertos para encontrar el cadáver desechado del bebé para que pudiera pesarse por última vez.

Mi corazón estaba desgarrado por estas historias. Un rabino que sobrevivió al campamento resumió todo muy bien cuando dijo que Auschwitz era como si existiera un mundo en el que los Diez Mandamientos se invirtieran: "Matarás, mentirás, robarás..." La humanidad nunca había visto un infierno así.

Y, sin embargo, si Dios no existe, entonces, en cierto sentido, nuestro mundo es Auschwitz: no existe el bien y el mal; todo está permitido Pero ningún ateo, ni agnóstico, puede vivir de manera consistente con esa visión de la vida. El mismo

Nietzsche, que proclamó la necesidad de vivir "más allá del bien y del mal", rompió con su mentor Richard Wagner precisamente por el tema del antisemitismo y el estridente nacionalismo alemán del compositor. Del mismo modo, Sartre, escribiendo después de la Segunda Guerra Mundial, condenó el antisemitismo y declaró que una doctrina que lleva al exterminio no es simplemente una opinión o una cuestión de gusto personal, de igual valor que su opuesto.[47] En su importante ensayo "El Existencialismo es un Humanismo", Sartre lucha en vano para eludir la contradicción entre su negación de valores divinamente preestablecidos y su deseo urgente de afirmar el valor de las personas humanas. Al igual que Russell, no podía vivir con las implicaciones de su propia negación de los absolutos éticos.

Tampoco puede Richard Dawkins. Pues aunque él pronuncie solemnemente: "En el fondo no hay diseño, ni propósito, ni mal, ni bien, solo indiferencia sin sentido... Somos máquinas propagadoras de ADN",[48] él es un moralista patente. Se declara mortificado porque el ejecutivo de Enron, Jeff Skilling, considera a El Gen Egoísta de Dawkins su libro favorito debido a su percepción del darwinismo social.[49] Él caracteriza los "errores darwinianos" como la compasión por alguien que no puede pagarnos algo o la atracción sexual por un miembro infértil del sexo opuesto como "errores preciosos y benditos" y llama compasión y generosidad "emociones nobles".[50] Denuncia la doctrina del pecado original como "moralmente detestable".[51] Condena enérgicamente acciones como el acoso y el abuso de homosexuales, el adoctrinamiento religioso de niños, la práctica inca de sacrificios humanos, y premiar la diversidad cultural en el caso de los amish sobre los intereses de sus hijos.[52] Incluso llega a ofrecer sus propios Diez Mandamientos modificados para guiar el comportamiento moral, en todo ese momento siendo maravillosamente inconsciente de la contradicción con su subjetivismo ético.[53]

Un segundo problema para el ateo es que si Dios no existe y no existe la inmortalidad, entonces todos los actos malvados de los hombres quedan impunes y todos los sacrificios de los hombres buenos quedan sin recompensa. Pero, ¿quién puede vivir con esa visión? Richard Wurmbrand, quien ha sido torturado por su fe en las cárceles comunistas, dice:

> La crueldad del ateísmo es difícil de creer cuando el hombre no tiene fe en la recompensa del bien o en el castigo del mal. No hay razón para ser humano. No hay restricción de las profundidades del mal que está en el hombre. Los torturadores comunistas solían decir: "No hay Dios, ni en el más allá, no castigo por el mal. Podemos hacer lo que deseamos." He oído a un torturador decir: "Doy gracias a Dios, en quien no creo, que he vivido hasta esta hora cuando puedo expresar todo el mal en mi corazón". Expresó con increíble brutalidad

e infligió tortura a los prisioneros.[54]

El teólogo inglés Cardenal Newman dijo una vez que si él creyera que todos los males e injusticias de la vida a lo largo de la historia no iban a juzgarse en la otra vida por Dios, "Por qué creo que debería volverme loco". Con razón.

Y lo mismo se aplica a los actos de autosacrificio. Hace algunos años, un terrible desastre aéreo a mitad del invierno se produjo cuando un avión que partía del aeropuerto de Washington, D.C., se estrelló contra un puente que cruzaba el río Potomac sumergiendo a sus pasajeros en las aguas heladas. Cuando llegaron los helicópteros de rescate, la atención se centró en un hombre que una y otra vez empujaba la escalera colgante hacia otros pasajeros en lugar de que él mismo la tomara para salvarse. Seis veces pasó la escalera. Cuando volvieron, se había ido. Él había dado su vida libremente para que otros pudieran vivir. Toda la nación volvió sus ojos hacia este hombre con respeto y admiración por el acto desinteresado y bueno que había realizado. Y, sin embargo, si el ateo tiene razón, ese hombre no era noble; hizo la cosa más estúpida que se pueda hacer. Debería haber ido primero por la escalera, empujar a los demás si era necesario para sobrevivir. Pero morir por otros que ni siquiera conocía, renunciar a toda la breve existencia que alguna vez tendría, ¿para qué? Para el ateo no puede haber ninguna razón. Y sin embargo, el ateo, como el resto de nosotros, reacciona instintivamente con elogios por la acción desinteresada de este hombre. De hecho, uno probablemente nunca encuentre un ateo que viva de manera consistente con su sistema. Porque un universo sin responsabilidad moral y sin valor es inimaginablemente terrible.

El Propósito de la Vida

Finalmente, veamos el problema del propósito en la vida. Incapaces de vivir en un universo impersonal en el que todo es producto del azar, los ateos a veces comienzan a atribuir personalidad y motivos a los procesos físicos mismos. Es una forma extraña de hablar y representa un salto de la historia inferior a la superior. Por ejemplo, los brillantes físicos rusos Zeldovich y Novikov, al contemplar las propiedades del universo, preguntan: ¿por qué la "naturaleza" eligió crear este tipo de universo en lugar de otro? La "naturaleza" obviamente se ha convertido en una especie de sustituto de Dios, que cumple el papel y la función de Dios. Francis Crick a la mitad de su libro The Origin of the Genetic Code [El Origen del Código Genético] comienza a escribir "naturaleza" con una "N" mayúscula y en otros lugares habla de la selección natural como "inteligente" y como "pensante" de lo que hará. Sir Fred

Hoyle, el astrónomo inglés, le atribuye al universo mismo las cualidades de Dios. Para Carl Sagan, el "Cosmos", que siempre escribe con mayúscula, obviamente cumple el rol de sustituto de Dios. Aunque estos hombres profesan no creer en Dios, contrabandean con un sustituto de Dios por la puerta de atrás porque no pueden soportar vivir en un universo en el que todo es el resultado fortuito de fuerzas impersonales.

Además, la única forma en que la mayoría de las personas que niegan un propósito en la vida viven felices es precisamente inventando algún propósito –que equivale al autoengaño como vimos con Sartre– o llevando su punto de vista a sus conclusiones lógicas. Tomemos el problema de la muerte, por ejemplo. Según Ernst Bloch, la única forma en que el hombre moderno vive frente a la muerte es tomando inconscientemente la creencia en la inmortalidad que sus antepasados tenían, aunque él no tenga ninguna base para esta creencia, ya que no cree en Dios. Bloch afirma que la creencia de que la vida termina en nada no es, en sus palabras, "suficiente para mantener la cabeza alta y trabajar como si no hubiera un final". Al tomar prestados los restos de una creencia en la inmortalidad, escribe Bloch, "el hombre moderno no siente el abismo que incesantemente lo rodea y que definitivamente lo va a hundir al final. A través de estos remanentes, salva su sentido de identidad propia. A través de ellos, surge la impresión de que el hombre no está pereciendo, sino que un día el mundo ya no tendrá el antojo de aparecer ante él". Bloch concluye: "Este ánimo, bastante superficial se alimenta de una tarjeta de crédito prestada. Vive de esperanzas antiguas y del apoyo que estas una vez habían proporcionado".[55] El hombre moderno ya no tiene derecho a ese apoyo, dado que ha rechazado a Dios. Pero para vivir con un propósito, hace un salto de fe al afirmar una razón por la cual vivir.

Al encontrarnos arrojados a un universo sin sentido, sin un propósito aparente ni esperanza de liberación de la extinción termodinámica, la tentación de invertir nuestros pequeños planes y proyectos con una significación objetiva y de ese modo encontrar algún propósito para nuestra vida es casi irresistible. Así, el ateo y ganador del Premio Nobel de física Steven Weinberg al final de su muy aclamada popularización de la cosmología contemporánea The First Three Minutes [Los Primeros Tres Minutos], escribe:

> Sin embargo, todos estos problemas pueden resolverse, y cualquiera que sea el modelo cosmológico que demuestre ser correcto, no hay mucho consuelo en esto. Es casi irresistible para los humanos creer que tenemos una relación especial con el universo, que la vida humana no es solo un resultado más o menos absurdo de una cadena de accidentes que se remonta a los primeros tres minutos, sino que de alguna manera estábamos

> incluídos desde el principio... Es muy difícil darse cuenta de que todo esto es solo una pequeña parte de un universo abrumadoramente hostil. Es aún más difícil darse cuenta de que este universo presente ha evolucionado a partir de una condición inicial indescifrablemente desconocida, y se enfrenta a una extinción futura de frío interminable o calor intolerable. Cuanto más comprensible parezca el universo, más parece inútil.
>
> Pero si no hay consuelo en los frutos de nuestra investigación, al menos hay algo de consuelo en la investigación misma. Los hombres y las mujeres no están contentos de consolarse con cuentos de dioses y gigantes, o de limitar sus pensamientos a los asuntos cotidianos de la vida; también construyen telescopios y satélites y aceleradores y se sientan en sus escritorios durante horas interminables para determinar el significado de los datos que reúnen. El esfuerzo por comprender el universo es una de las pocas cosas que eleva la vida humana un poco por encima del nivel de la farsa, y le da algo de la gracia de la tragedia.[56]

Hay algo extraño en la conmovedora descripción que Weinberg hace sobre la situación humana: la tragedia es un término evaluativo. Weinberg ve la búsqueda de la investigación científica como elevar la vida humana por encima del nivel de la farsa al nivel de la tragedia. Pero en el naturalismo, ¿cuál es la base de tal diferenciación evaluativa? Obviamente, Weinberg ve una vida dedicada a actividades científicas como verdaderamente significativa, y por lo tanto es una lástima que una actividad tan noble se extinga. Pero ¿por qué en el naturalismo debería la búsqueda de la ciencia ser diferente de los flojos que no hacen nada? Dado que no hay un propósito objetivo para la vida humana, ninguno de nuestros objetivos tiene significado objetivo alguno, por importantes y queridos que puedan parecernos subjetivamente.

Daniel Dennett expuso recientemente una inconsistencia similar. Hablando en una conferencia en Nueva Orleans, Dennett abrió su charla mostrando un cortometraje que resumía lo que quería transmitir. Mostraba a un grupo de jóvenes africanos jugando con una pelota de fútbol, pateándola en el aire y atrapándola hábilmente de manera bastante sorprendente, sin dejar que la pelota tocara el suelo. Mientras tanto, una narración silenciosa se reproducía en la pantalla, describiendo la vastedad insondable del cosmos en el espacio y el tiempo y contrastando la minuciosidad y la brevedad de la existencia humana. Estamos aquí por un simple parpadeo y luego nos hemos ido para siempre. La última frase de la película finalmente llegó: "Será mejor que no la arruinemos". Ese fue el final. "¡Qué película tan extraña!", pensé. ¿Qué significa en una visión atea "arruinarla"? Si no hay un propósito objetivo para la raza humana, ¿cómo puede uno perder ese propósito? Al igual que la tragedia, "arruinar algo" es una noción evaluativa que no encuentra

asidero en un universo ateo. La destreza de los muchachos y la evidente alegría de jugar al fútbol no es más significativo en el ateísmo que la de otro niño quedándose en casa y tragándose en estupor. Pero incluso los ateos reconocen que algunas de las actividades de la vida son más objetivamente significativas y valiosas que otras.

Mientras participaba en una conferencia sobre Diseño Inteligente hace dos años, tuve la oportunidad de cenar con el filósofo de la ciencia agnóstico Michael Ruse una noche en un restaurante especializado en carnes de Atlanta. Durante el transcurso de la comida, Michael me preguntó: "Bill, ¿estás satisfecho con el lugar en el que te encuentras en tu carrera como filósofo?". Me sorprendió bastante la pregunta y dije: "Bueno, sí, básicamente, supongo que sí ¿y qué tal tú?" Luego me relató que cuando recién comenzó como filósofo de la ciencia, se enfrentaba a la opción de seguir vigorosamente su carrera o simplemente tomarlo con calma. Dijo que luego pensó en las palabras angustiadas del personaje interpretado por Marlin Brando al final de la película Nido de Ratas: "¡Pude haber sido un contendiente!" Michael me dijo que decidió que no quería llegar al final de su vida y mirar hacia atrás con arrepentimiento y decir: "¡Pude haber sido un contendiente!" Me sorprendieron esas palabras. Como cristiano, el Señor me ha ordenado a "contender ardientemente por la fe que de una vez para siempre fue entregada a los santos" (Judas 3). Pero, ¿qué sentido tiene para un ateo o un agnóstico ser un "contendiente"?, ¿un contendiente para qué? Dado que no hay un propósito objetivo en la vida, la única respuesta puede ser luchar por los propios propósitos inventados, por lo tanto, la tendencia irresistible de tratar el avance profesional y la fama como si realmente fueran fines objetivamente importantes, cuando en realidad no tienen valor.

La Condición Humana

El dilema del hombre moderno es realmente terrible. La cosmovisión atea es insuficiente para mantener una vida feliz y consistente. El hombre no puede vivir consistente y felizmente como si la vida no tuviera en última instancia significado, valor o propósito alguno. Si tratamos de vivir consistentemente dentro del marco de la cosmovisión atea, nos encontraremos profundamente infelices. Si, en cambio, logramos vivir felizmente, solo puede ser al desmentir nuestra cosmovisión.

Confrontado con este dilema, el hombre moderno lucha patéticamente por algún medio de escape. En un notable discurso ante la Academia Estadounidense para el Avance de la Ciencia en 1991, el Dr. LD Rue, confrontado con la difícil situación del hombre moderno, defendió audazmente el hecho de que nos engañamos a nosotros mismos mediante una "mentira noble" para pensar que nosotros y el universo todavía

tenemos valor.[57] Afirmando que “la lección de los últimos dos siglos es que el relativismo intelectual y moral es profundamente el caso”, el Dr. Rue reflexiona que la consecuencia de tal comprensión es que la búsqueda de integridad personal (o la realización personal) y la búsqueda de coherencia social se vuelven independientes unos de otros. Esto se debe a que desde el punto de vista del relativismo, la búsqueda de la autorrealización se privatiza radicalmente: cada persona elige su propio conjunto de valores y significado. “No hay una lectura final y objetiva sobre el mundo o el yo. No hay un vocabulario universal para integrar la cosmología y la moralidad.” Si queremos evitar “la opción del manicomio”, donde se persigue la autocomplacencia independientemente de la coherencia social y “la opción totalitaria”, donde se impone la coherencia social a expensas de la integridad personal, entonces no tenemos más remedio que adoptar una “Mentira Noble” que nos inspire a vivir más allá de los intereses egoístas y así lograr la coherencia social. Una “Mentira Noble” es una que nos engaña, nos impulsa más allá del egoísmo, más allá del ego, más allá de la familia, la nación, y la raza”. Es una mentira, porque nos dice que el universo está impregnado de valor (lo que es una gran ficción), porque hace un reclamo de la verdad universal (cuando no la hay), y porque me dice que no debo vivir para mi propio interés (lo cual es evidentemente falso). “Pero sin tales mentiras, no podemos vivir”.

Este es el espantoso veredicto pronunciado sobre el hombre moderno. Para sobrevivir, él debe vivir en autoengaño. Pero incluso la opción de la Mentira Noble es al final inviable. Porque si lo que he dicho hasta ahora es correcto, la creencia en una Mentira Noble no solo sería necesaria para lograr la coherencia social y la integridad personal de las masas, sino que también sería necesaria para alcanzar nuestra integridad personal. Porque uno no puede vivir feliz y consistentemente en una cosmovisión atea. Para ser feliz, uno debe creer en el significado, el valor y el propósito objetivo. Pero, ¿cómo se puede creer en esas Mentiras Nobles al mismo tiempo que se cree en el ateísmo y el relativismo? Cuanto más convencido estés de la necesidad de una Mentira Noble, menos podrás creer en ella. Al igual que un placebo, una Mentira Noble solo funciona en aquellos que creen que es la verdad. Una vez que hemos visto a través de la ficción, entonces la Mentira ha perdido su poder sobre nosotros. Por lo tanto, irónicamente, la Mentira Noble no puede resolver la difícil situación de la condición humana para cualquiera que haya llegado a ver tal condición.

Por lo tanto, la opción de la Mentira Noble conduce, en el mejor de los casos, a una sociedad en la que un grupo elitista de illuminati engaña a las masas por su

propio bien perpetuando la Mentira Noble. Pero entonces, ¿por qué aquellos de nosotros que estamos iluminados seguimos a las masas en su engaño? ¿Por qué deberíamos sacrificar nuestro propio interés por una ficción? Si la gran lección de los últimos dos siglos es el relativismo moral e intelectual, ¿por qué (si pudiéramos) pretender que no conocemos esta verdad y vivimos una mentira en su lugar? Si uno responde, "por el bien de la coherencia social", uno puede preguntarse legítimamente por qué debería sacrificar mi propio interés en aras de la coherencia social. La única respuesta que el relativista puede dar es que la coherencia social está en mi interés propio, pero el problema con esta respuesta es que el interés propio y el interés del rebaño no siempre coinciden. Además, si (por interés propio) me importa la coherencia social, la opción totalitaria siempre está abierta para mí: olvidar la propia y mantener la coherencia social (así como mi autorrealización) a expensas de la integridad personal de las masas. Generaciones de líderes soviéticos que ensalzaron las virtudes proletarias mientras viajaban en limusinas y comían caviar en sus dachas campestres encontraron esta alternativa bastante factible. Rue indudablemente consideraría tal opción como repugnante. Pero ahí radica el problema. El dilema de Rue es que obviamente valora profundamente la coherencia social y la integridad personal por sí mismas; en otras palabras, son valores objetivos, que según su filosofía no existen. Él ya ha saltado a la historia superior. La opción de la Mentira Noble afirma así lo que niega y, por lo tanto, se refuta a sí misma.

El Éxito del Cristianismo Bíblico

Pero si el ateísmo falla en este sentido, ¿qué pasa con el cristianismo bíblico? De acuerdo con la cosmovisión cristiana, Dios existe, y la vida del hombre no termina en la tumba. En el cuerpo de la resurrección, el hombre puede disfrutar de la vida eterna y el compañerismo con Dios. El cristianismo bíblico, por lo tanto, proporciona las dos condiciones necesarias para una vida significativa, valiosa y decidida para el hombre: Dios y la inmortalidad. Debido a esto, podemos vivir consistentemente y felizmente. Por lo tanto, el cristianismo bíblico tiene éxito precisamente donde se cae el ateísmo.

Ahora quiero dejar en claro que aún no he demostrado que el cristianismo bíblico sea verdadero. Pero lo que he hecho es explicar claramente las alternativas. Si Dios no existe, entonces la vida es inútil. Si el Dios de la Biblia existe, entonces la vida es significativa. Solo la segunda de estas dos alternativas nos permite vivir feliz y consistentemente. Por lo tanto, me parece que incluso si la evidencia de estas dos opciones fuera absolutamente igual, una persona racional debería elegir el

cristianismo bíblico. Me parece positivamente irracional preferir la muerte, la futilidad y la destrucción en lugar de la vida, la significación y la felicidad. Como dijo Pascal, no tenemos nada que perder e infinito para ganar.

Aplicación Práctica

La discusión anterior deja en claro el papel que concibo la apologética cultural juega: no es una completa apologética, sino más bien una introducción a la argumentación positiva. Sirve para presentar de manera dramática las alternativas que enfrenta el incrédulo con el fin de crear una necesidad sentida en él. Cuando se da cuenta de la difícil situación en la que se encuentra, verá por qué el evangelio es tan importante para él; y muchos no cristianos se verán impulsados solo por estas consideraciones a entregar su vida a Cristo.

Al compartir este material con un incrédulo, debemos llevarlo a las conclusiones lógicas de su posición. Si estoy en lo correcto, ningún ateo o agnóstico realmente vive de manera consistente con su cosmovisión. De alguna manera, afirma el significado, el valor o el propósito sin una base adecuada. Nuestro trabajo es descubrir esas áreas y mostrarle amorosamente dónde esas creencias carecen de fundamento. No necesitamos atacar sus valores por sí mismos, ya que probablemente sean en gran parte correctos, pero podemos estar de acuerdo con él con respecto a ellos, y luego señalar que carece de fundamento para sostener esos valores, mientras que el cristiano sí tiene una base. Por lo tanto, no es necesario que lo hagamos a la defensiva mediante un ataque frontal a sus valores personales; más bien le ofrecemos una base para los valores que ya posee.

He encontrado que apelar a los valores morales es una apologética especialmente poderosa para los estudiantes universitarios. A pesar de que los estudiantes pueden dar una cátedra de relativismo, mi experiencia es que el 95 por ciento puede convencerse muy rápidamente de que, después de todo, existen valores morales objetivos. Todo lo que tienes que hacer es producir algunas ilustraciones y dejar que decidan por sí mismos. Pregúntales qué piensan de la práctica hindú de suttee (quemar viudas vivas en las piras funerarias de sus maridos) o la antigua costumbre china de paralizar a las mujeres de por vida atando firmemente sus pies desde la infancia para que puedan parecerse a las flores de loto. Señala que para proporcionar una base transcultural para los valores morales sin Dios, nos quedamos con el relativismo sociocultural, por lo que tales prácticas son moralmente inobjetables, que casi nadie puede aceptar sinceramente.

Por supuesto, a veces encuentras a los de línea dura, pero por lo general su posición es tan extrema que otros se sienten repelidos por ella. Por ejemplo, en una reunión de la Sociedad de Literatura Bíblica hace algunos años, asistí a una mesa redonda sobre "Autoridad Bíblica y Homosexualidad", en la que todos los panelistas respaldaban la legitimidad de la actividad homosexual. Un panelista desestimó las prohibiciones escriturales de tal actividad sobre la base de que reflejan el medio cultural en el que fueron escritas. Como este es el caso de todos los mandatos de las Escrituras (no fueron escritos en el vacío), concluyó que "no hay verdades morales, normativas e intemporales en las Escrituras". En la discusión desde el piso, señalé que tal visión conduce al relativismo sociocultural, que hace que sea imposible criticar los valores morales de cualquier sociedad, incluidos los de una sociedad que persigue a los homosexuales. Él respondió con una neblina de doblez teológica y afirmó que no hay lugar fuera de las Escrituras donde podamos encontrar valores morales eternos tampoco. "Pero eso es lo que queremos decir con relativismo moral", dije. "De hecho, desde su punto de vista, no hay contenido en la noción de la bondad de Dios. Él bien podría estar muerto. Y Nietzsche reconoció que la muerte de Dios conduce al nihilismo". En este punto, otro panelista intervino con esa refutación: "Bueno, si vas a ser peyorativo, sería mejor que no lo discutiéramos".

Me senté, pero el punto no se perdió en la audiencia. El siguiente hombre que se levantó dijo, "Espera un momento. Estoy bastante confundido. Soy pastor y la gente siempre viene a mí para preguntarme si algo que han hecho está mal y si necesitan perdón. Por ejemplo, ¿no es siempre incorrecto abusar de un niño?" No podía creer la respuesta del panelista. Ella respondió: "Lo que cuenta como abuso difiere de sociedad a sociedad, por lo que no podemos usar la palabra 'abuso' sin vincularlo a un contexto histórico". "Llámalo como quieras" insistió el pastor, "pero abuso infantil es perjudicial para los niños. ¿No está mal dañar a los niños?" ¡Y aun así ella no lo admitiría! Este tipo de dureza de corazón finalmente fracasa en el relativista moral y expone en la mente de la mayoría de la gente la bancarrota de tal cosmovisión.

Al compartir este material con un incrédulo, también es importante que nos preguntemos exactamente qué parte de nuestro caso deben refutar sus objeciones. Por lo tanto, si él dice que los valores son simplemente convenciones sociales pragmáticamente adoptadas para garantizar la supervivencia mutua, ¿qué pretende refutar esto? No es que la vida sin Dios realmente no tenga valor, porque esta objeción lo admite. Por lo tanto, sería un error reaccionar argumentando que los valores no son convenciones sociales sino que se basan en Dios. Más bien, la objeción está realmente dirigida al reclamo de que uno no puede vivir como si los valores no

existieran; sostiene que uno puede vivir solo con las convenciones sociales.

Desde este punto de vista, sin embargo, la objeción es totalmente inverosímil, ya que hemos argumentado precisamente que el hombre no puede vivir como si la moralidad fuera simplemente una cuestión de convención social. Creemos que ciertos actos son genuinamente incorrectos o correctos. Por lo tanto, uno debe responder al incrédulo sobre este punto diciendo: "Estás exactamente en lo cierto: si Dios no existe, entonces los valores son meramente convenciones sociales. Pero el punto que estoy tratando de plantear es que es imposible vivir consistentemente y felizmente con esa visión del mundo". Presionándolo con el Holocausto o con algún tema de interés popular como la limpieza étnica, el apartheid o el abuso infantil. Tráigalo personalmente a él, y si es honesto y no estás amenazándolo, creo que admitirá que sí tiene algunos absolutos. Por lo tanto, es muy importante analizar exactamente lo que la objeción del incrédulo realmente ataca antes de que la respondamos.

Creo que este modo de apologética puede ser muy eficaz para ayudar a acercar a las personas a Cristo porque no se trata de asuntos neutrales, sino que es un corte en el corazón de la propia situación existencial del incrédulo. Recuerdo una vez, cuando estaba dando una serie de charlas en la Universidad de Birmingham en Inglaterra, que la audiencia de la primera noche fue muy hostil y agresiva. La segunda noche hablé sobre lo absurdo de la vida sin Dios. Esta vez, el mismo público en gran medida estaba sometido: los leones se habían convertido en corderos, y ahora sus preguntas ya no atacaban sino que eran sinceras. La notable transformación se debió al hecho de que el mensaje había penetrado en su fachada intelectual y golpeado en el centro de su existencia. Te animo a emplear este material en reuniones de evangelización y reuniones de hermandad/fraternidad, donde puedes llevar a las personas a pensar realmente en la difícil situación y condición humana en la que todos nos encontramos.

Literatura Citada o Recomendada

Antecedentes Históricos

Dostoyevsky, Fyodor. The Brothers Karamazov. Traducido por C. Garnett. Foreword by M. Komroff. New York: New American Library, Signet Classics, 1957.

———. Crime and Punishment. Traducido por C. Garnett. Introducción de E.

Simmons. New York: Modern Library, 1950.

Kierkegaard, Søren. Either/Or. Traducido por D. F. Swenson y L. M. Swenson. Princeton: Princeton University, 1944. Volume 1 describe la primera etapa de la vida y el Volume 2 la segunda.

———. Fear and Trembling. Editado y traducido con una introducción y notas de H. V. Hong y E. N. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. Este aborda la etapa religiosa.

Morris, Thomas V. Making Sense of It All: Pascal and the Meaning of Life. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1992.

Pascal, Blaise. Pensées. Editado por Louis Lafuma. Traducido por John Warrington. Everyman's Library. London: Dent, 1960.

Schaeffer, Francis. Escape from Reason. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1968.

———. The God Who Is There. Downer's Grove, Ill.: InterVarsity, 1968.

———. How Should We Then Live? Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1976.

Evaluación

Beckett, Samuel. Waiting for Godot. New York: Grove, 1956.

Bloch, Ernst. Das Prinzip Hoffnung. 2nd ed. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1959.

Camus, Albert. The Myth of Sisyphus and Other Essays. Traducido por J. O'Brien. New York: Vintage, 1959.

———. The Stranger. Traducido por S. Gilbert. New York: Vintage, 1958.

Crick, Francis. "Why I Study Biology." Washington University Magazine. Spring 1971, 20–24.

Dawkins, Richard, The God Delusion. New York: Houghton-Mifflin, 2006.

———. River out of Eden: A Darwinian View of Life. New York: Basic Books, 1996.

———. "The Ultraviolet Garden," Lecture 4 of 7 Royal Institution Christmas Lectures (1992), http://physicshead.blogspot.com/2007/01/richard-dawkins-lecture-4-ultraviolet.html.

———. Unweaving the Rainbow. London: Allen Lane, 1998.

Eliot, T. S. "The Hollow Men." en The Complete Poems and Plays. New York: Harcourt, Brace, 1934.

Encyclopaedia Britannica, 15th ed. Propaedia, s.v. "The Cosmic Orphan," por Loren Eiseley.

Hocking, W. E. Types of Philosophy. New York: Scribner's, 1959.

Hoyle, Fred. From Stonehenge to Modern Cosmology. San Francisco: W. H. Freeman, 1972.

Kaufmann, Walter, ed. "Existentialism from Dostoyevsky to Sartre." En Existentialism from Dostoyevsky to Sartre. 2nd ed., editado por W. Kaufmann, 11–51. New York: New American Library, Meridian, 1975.

Kurtz, Paul. Forbidden Fruit. Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1988.

Monod, Jacques. Chance and Necessity. Traducido por A. Wainhouse. New York: Alfred A. Knopf, 1971.

Moreland, J. P. Scaling the Secular City, chap. 4. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1987.

Moreland, J. P. y Kai Nielsen. Does God Exist? Nashville: Thomas Nelson, 1990. Repr. ed.: Prometheus Books, 1993. La Parte 2 es un debate excelente sobre ética sin Dios.

Nielsen, Kai. "Why Should I Be Moral? Revisited." American Philosophical Quarterly 21 (1984): 81–91.

Nietzsche, Friedrich. "The Gay Science." En The Portable Nietzsche, editado y traducido por W. Kaufmann, 93–102. New York: Viking, 1954.

———. "The Will to Power." Traducido por Walter Kaufmann. En Existentialism from Dostoyevsky to Sartre. 2nd ed., editado con una introducción de W. Kaufmann, 130–32. New York: New American Library, Meridian, 1975.

Novikov, I. D., y Ya B. Zeldovich. "Physical Processes Near Cosmological Singularities." Annual Review of Astronomy and Astrophysics 11(1973): 387–410.

Rue, Loyal D. "The Saving Grace of Noble Lies." Cofenrencia inédita a la Academia Americana para el Avance de la Ciencia, Febrero 1991.

Russell, Bertrand. "A Free Man's Worship." En Why I Am Not a Christian, editado por P. Edwards, 104–16. New York: Simon & Schuster, 1957.

———. Letter to the Observer, 6 October 1957.

Sagan, Carl. Cosmos. New York: Random House, 1980.

Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness. Traducido con un introducción de H. E. Barnes. New York: Washington Square, 1966.

———. "Existentialism Is a Humanism." Traducción por P. Mairet. En Existentialism from Dostoyevsky to Sartre. 2nd ed., editado con una introducción de W. Kaufmann, 345–69. New York: New American Library, Meridian, 1975.

———. Nausea. Traducción por L. Alexander. London: H. Hamilton, 1962.

———. No Exit. Traducción por S. Gilbert. New York: Alfred A. Knopf, 1963.

———. "Portrait of the Antisemite." Traducción por M. Guggenheim. En

Existentialism from Dostoyevsky to Sartre. 2nd ed., editado con una introducción de W. Kaufmann, 329–45. New York: New American Library, Meridian, 1975.

———. “The Wall.” Traducido por L. Alexander. En Existentialism from Dostoyevsky to Sartre.2nd ed., editado con una introducción de W. Kaufmann, 281–99. New York: New American Library, Meridian, 1975.

Taylor, Richard. Ethics, Faith, and Reason. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985. Una excelente ilustración de los extremos desesperados a los que conduce a un eticista una vez que se le niega la ley moral divina.

Wells, H. G. The Time Machine. New York: Berkeley, 1957.

Wolpert, Lewis, Six Impossible Things before Breakfast. London: Faber and Faber, 2006.

Wurmbrand, Richard. Tortured for Christ. London: Hodder & Stoughton, 1967.

Parte 3

De Deo

3

La Existencia de Dios (1)

Hemos visto que solo si Dios existe puede haber esperanza para una solución a la condición humana. Por lo tanto, la cuestión de la existencia de Dios es vital para nosotros hoy. La mayoría de las personas probablemente estarían de acuerdo en que esta pregunta tiene un gran significado existencial, pero al mismo tiempo niegan que sea una cuestión a la cual la argumentación racional sea relevante. La sabiduría convencional es que es imposible “probar” la existencia de Dios y que, por lo tanto, si vamos a creer en Dios, hay que "tomarlo solamente por fe”.

Pero la última mitad de siglo ha sido testigo de un notable resurgimiento del interés en la teología natural, esa rama de la teología que busca proporcionar una garantía para creer en la existencia de Dios aparte de los recursos de la revelación autoritativa y proposicional. Hoy, en contraste con apenas una generación atrás, la teología natural es un campo de estudio dinámico.

El 8 de abril de 1966, la revista Time publicó una portada dramática con solo tres palabras estampadas en rojo sobre un fondo negro. Las palabras decían: “¿Está Dios Muerto?”. El artículo hablaba del movimiento actual en aquel entonces entre los teólogos estadounidenses que proclamaban la muerte de Dios. Pero al mismo tiempo que teólogos escribían el obituario de Dios, una nueva generación de filósofos redescubría su vitalidad. Pocos años después de su publicación de la muerte de Dios, Time publicó una historia con la misma portada roja sobre negro, solo que esta vez la pregunta decía: “¿Está Dios Volviendo a la vida?”¡Así es como les debe haber parecido a los teológicos fúnebres de la década de 1960! Durante la década de 1970, el interés por la filosofía de la religión siguió creciendo, y en 1980 Time se encontró con otra historia importante titulada “Modernizando el Caso de Dios”, en la que describía el movimiento entre los filósofos contemporáneos que renovaban los argumentos tradicionales de la existencia de Dios. Time se maravilló:

> En una revolución silenciosa en pensamiento y discusión que casi nadie podía haber previsto hace tan solo dos décadas, Dios está regresando. Lo más intrigante es que esto no sucede entre teólogos o creyentes ordinarios, sino en los círculos intelectuales de los filósofos académicos, donde el consenso había desterrado al Todopoderoso del discurso fructífero.[58]

Según el artículo, el fallecido Roderick Chisholm cree que la razón por la cual el ateísmo fue tan influyente hace una generación es que los filósofos más brillantes eran ateos; pero hoy, dice, muchos de los filósofos más brillantes son teístas y están usando un fuerte intelectualismo de mente en defensa de esa creencia que antes estaba ausente de su lado del debate.

Como resultado, el rostro de la filosofía angloamericana ha sido transformado. En el otoño de 2001, la revista laica Philo publicó un artículo de un importante filósofo ateo que lamentaba lo que él llamó "la desecularización de la academia que evolucionó en los departamentos de filosofía desde finales de los años sesenta". Él escribe:

> Los naturalistas observaron pasivamente cómo las versiones realistas del teísmo, mayormente influidas por los escritos de Plantinga, comenzaron a propagarse en la comunidad filosófica, a tal punto que tal vez un cuarto o un tercio de los profesores de filosofía de hoy son teístas, y la mayoría son cristianos ortodoxos... Los teístas en otros campos tienden a compartimentar sus creencias teístas con su trabajo académico; rara vez asumen y nunca defienden el teísmo en su trabajo académico. Si lo hicieran, estarían cometiendo suicidio académico o, más exactamente, sus artículos serían rechazados rápidamente... Pero en filosofía, se convirtió, casi de la noche a la mañana, en algo "académicamente respetable" el defender el teísmo, convirtiendo la filosofía en un campo de entrada privilegiado para los teístas más inteligentes y talentosos que ingresan hoy en la academia.[59]

Él concluye, "Dios no está 'muerto' en la academia; regresó a la vida a fines de la década de 1960 y ahora está vivo y coleado en su última fortaleza académica, los departamentos de filosofía".

Este es el testimonio de un prominente filósofo ateo ante el cambio que ha tenido lugar ante sus ojos en la filosofía angloamericana. Creo que probablemente esté exagerando cuando estima que entre un cuarto y un tercio de los filósofos estadounidenses son teístas; pero lo que sus estimaciones revelan es el impacto percibido de los filósofos cristianos en este campo. Hoy en día, todos los diversos argumentos tradicionales para la existencia de Dios encuentran proponentes prominentes e inteligentes que defienden estos argumentos en libros publicados por las mejores editoriales académicas, en artículos de revistas profesionales de filosofía y en artículos presentados en reuniones de sociedades filosóficas profesionales.

Ahora los ateos están respondiendo. Después de los ataques terroristas del 11 de septiembre por jihadistas musulmanes, los secularistas se han vuelto notablemente agresivos tanto en los Estados Unidos como en Europa, denunciando las creencias

religiosas en general con un fervor casi evangélico. Metiendo en el mismo saco a los cristianos evangélicos y los terroristas islámicos, escritores populares como Richard Dawkins, Daniel Dennett y Sam Harris han defendido el ateísmo en sus muy vendidos libros y han advertido sobre los terribles efectos de las creencias religiosas sobre la sociedad. Detrás de estos escritos populares se encuentran críticas más significativas a argumentos teístas como Logic and Theism [Lógica y Teísmo] de J. Howard Sobel y Companion to Atheism [Compañero del Ateísmo] de Michael Martin. Somos testigos de una poderosa lucha por la conquista de la mente y el alma de Estados Unidos en nuestros días, y los cristianos no pueden ser indiferentes a ella.

Antecedentes Históricos

Desde Platón, los filósofos y los teólogos han intentado proporcionar una base racional para la creencia en Dios. En esta sección, examinaremos brevemente algunos de los argumentos teístas tradicionales desarrollados por varios pensadores.

Argumento Ontológico

El argumento ontológico intenta probar, desde el mismo concepto de Dios, que Dios existe: si Dios es concebible, entonces él realmente debe existir. Este argumento fue formulado por Anselmo y defendido por Scotus, Descartes, Spinoza, Leibniz y, en los tiempos modernos, Norman Malcolm, Charles Hartshorne y Alvin Plantinga, entre otros. Examinaremos el argumento de Anselmo.

Anselmo (1033-1109) quería encontrar un argumento único que demostrara no solo que Dios existe, sino también que tiene todos los atributos superlativos que la doctrina cristiana le atribuye. Habiendo casi abandonado el proyecto, Anselmo aterrizó sobre el siguiente razonamiento:[60] Dios es el ser tal, que nada mayor puede ser concebido. Esto es verdad por definición, porque si pudiéramos concebir algo más grande que Dios, entonces ese sería Dios. Entonces nada mayor a Dios puede ser concebido. Es algo mayor existir en la realidad que simplemente en la mente. Anselmo da el ejemplo de una pintura. ¿Cuál es mayor: la idea del artista de la pintura o la pintura misma tal como existe realmente? Obviamente el último; porque la pintura misma existe no solo en la mente del artista, sino también en la realidad. De manera similar, si Dios existiera solo en la mente, entonces podría concebirse algo mayor que él, es decir, su existencia no está solo en la mente, sino también en la realidad. Pero Dios es el mayor ser concebible. Por lo tanto, debe existir no solo en la mente, sino también en la realidad. Por lo tanto, Dios existe.

Otra forma de expresarlo, dice Anselmo, sería lo siguiente: un ser cuya no existencia es inconcebible es mayor que un ser cuya no existencia es concebible. Pero Dios es el mayor ser concebible. Por lo tanto, la no existencia de Dios debe ser inconcebible. No hay contradicción involucrada en esta noción. Por lo tanto, Dios debe existir.

Este argumento engañosamente simple todavía se debate acaloradamente hoy.

Argumento Cosmológico

En contraste con el argumento ontológico, el argumento cosmológico supone que algo existe y argumenta desde la existencia de ese algo hasta la existencia de una Primera Causa o una Razón Suficiente del cosmos. Este argumento tiene sus raíces en Platón y Aristóteles y fue desarrollado por pensadores medievales islámicos, judíos y cristianos. Ha sido defendido por mentes tan brillantes como Platón, Aristóteles, ibn Sīna, al-Ghāzalī, ibn Rushd, Maimónides, Anselmo, Aquino, Scotus, Descartes, Spinoza, Berkeley, Locke y Leibniz. El argumento cosmológico es realmente una familia de diferentes argumentos, que pueden agruparse convenientemente en tres tipos principales.

Al-Ghāzalī

El argumento cosmológico kalām se originó en los intentos por parte de los pensadores cristianos de refutar la doctrina de Aristóteles sobre la eternidad del universo y fue desarrollado por teólogos islámicos medievales en un argumento para la existencia de Dios.[61] Veamos la formulación de este argumento por al-Ghāzalī (1058-1111). Él razona, "Todo ser que comienza tiene una causa para su comienzo; ahora el mundo es un ser que comienza; por lo tanto, posee una causa para su comienzo".[62] En apoyo a la primera premisa, que todo ser que comienza tiene una causa para su comienzo, Ghāzalī razona: todo lo que comienza a existir lo hace en un momento determinado. Pero ya que, antes de la existencia de algo, todos los momentos son iguales, debe haber alguna causa que determine que ese algo llega a existir en ese momento en lugar de antes o después. Por lo tanto, todo lo que llega a existir debe tener una causa.

La segunda premisa es que el mundo, o el universo, comenzó a existir. En apoyo de esta premisa, Ghāzalī argumenta que es imposible que haya una regresión infinita de eventos en el tiempo, es decir, que la serie de eventos pasados no tenga comienzo. Él da varias razones para esta conclusión. Por un lado, la serie de eventos pasados llega a su fin en el presente, pero el infinito no puede llegar a su fin. Se puede señalar

que, aunque la serie de eventos tiene un final en el presente, todavía puede ser infinito en la otra dirección porque no tiene comienzo. Pero el punto de Ghāzalī puede ser que si la regresión de los eventos pasados fuera infinita, entonces sería imposible que llegue el momento presente. Porque es imposible cruzar el infinito para llegar a hoy. Entonces hoy no podría llegar, lo cual es absurdo, ¡porque acá estamos!

Segundo, si el número de eventos pasados fuera infinito, eso llevaría a infinitos de diferentes tamaños. Supongamos que Júpiter completa una órbita una vez cada doce años y Saturno una vez cada treinta años y la esfera de las estrellas una vez cada treinta y seis mil años. Si el universo es eterno y estos planetas han estado orbitando desde la eternidad, entonces cada uno de estos cuerpos ha completado un número infinito de órbitas, pero uno de ellos habrá completado el doble de veces o miles de veces más órbitas que otro, lo cual es absurdo.

Finalmente, si tomamos las órbitas completadas por solo uno de estos planetas, podemos preguntar: ¿el número de órbitas que ha completado es impar o par? Tendría que ser uno o el otro, pero es absurdo decir que el infinito sea impar o par. Por estas razones, el universo debe haber tenido un comienzo. Por lo tanto, se deduce que debe haber una causa para su comienzo, la cual Ghāzalī identifica con Dios, el Eterno.

Tomás de Aquino

El argumento cosmológico tomista se basa en la imposibilidad de una regresión infinita de causas operativas simultáneas. Este argumento busca una Primera Causa, no en el sentido temporal, sino en el sentido de rango o fuente. Aunque Tomás de Aquino (1225-1274) no originó esta línea de razonamiento, es famoso por su claro resumen de ello en sus "Cinco Formas de probar que Dios existe".[63] Veremos sus tres primeras formas, que son versiones diferentes del argumento para una Primera Causa.

La Primera Forma es su prueba de un Primer Motor Inmóvil basado en el movimiento. Vemos en el mundo que las cosas están en movimiento. Pero todo lo que está en movimiento está siendo movido por otra cosa. Porque una cosa que tiene el potencial de moverse no puede realizar su propio potencial; otra cosa debe hacer que se mueva. Pero esta otra cosa también está siendo movida por otra, y esa también está siendo movida por otra, y así sucesivamente. Ahora esta serie de cosas siendo movidas por otras cosas no puede continuar así hasta el infinito. Porque en una serie así, las causas intermedias no tienen poder propio, sino que son meros instrumentos

de una primera causa.

Es importante tener en cuenta que Tomás de Aquino está pensando en causas que actúan simultáneamente como los engranajes de una máquina, y no sucesivamente como dominós que caen. Entonces, si quitas la primera causa, todo lo que te queda son causas instrumentales impotentes. No importa si tienes una infinidad de dichas causas; aun así no podrían causar nada. Por ejemplo, un reloj no podría funcionar sin un resorte, incluso si tuviera un número infinito de engranajes; un tren no podría moverse sin un motor incluso si tuviera un número infinito de vagones. Tomás de Aquino concluye que debe haber una primera causa de movimiento en cada serie causal. Para todas las cosas que se muevan por sí mismas, incluidos los humanos, los animales y las plantas, esta sería el alma individual, que es un motor inmóvil. Pero las almas en sí llegan a existir y desaparecen y, por lo tanto, no pueden dar cuenta del movimiento eterno de las esferas celestiales. Para poder explicar este movimiento cósmico, debemos postular un Motor absolutamente Inmóvil, la Primera Causa de todo movimiento, y este es Dios.

La Segunda Forma intenta probar la existencia de una Primera Causa de la existencia basada en la causalidad en el mundo. Observamos que las causas se ordenan en serie. Ahora nada puede ser autocausado, porque entonces debería otorgarse existencia a sí mismo, lo cual es imposible. Todo lo que es causado es por lo tanto causado por algo más. Aquino piensa aquí en el mismo tipo de serie causal simultánea que pensó en la Primera Forma, excepto que en esta las causas son causas de la existencia, no del movimiento. La existencia de cualquier objeto depende de toda una serie de causas contemporáneas, de las cuales cada una depende de otras causas, y así sucesivamente. Pero tal serie causal no puede continuar hasta el infinito por la misma razón explicada anteriormente. Por lo tanto, debe haber una Primera Causa de la existencia de todo lo demás, que simplemente no es causada; y esto todos lo llaman "Dios".

La Tercera Forma es la prueba de un Ser Absolutamente Necesario basado en la existencia de seres contingentes. Vemos en el mundo seres cuya existencia no es necesaria sino solamente posible. Es decir, estos seres no tienen que existir, porque los vemos llegar a ser y desaparecer. Si fueran necesarios, existirían siempre. Pero todos los seres no pueden ser seres contingentes, porque si todo fuera meramente contingente, entonces, en algún momento, todo dejaría de existir. Aquí Aquino presupone la eternidad pasada del mundo y parece razonar que en el tiempo infinito todas las posibilidades se realizarían. Por lo tanto, si cada ser, incluida la materia misma, fuera solo un ser contingente, entonces es posible que nada exista. Por lo

tanto, dado el tiempo pasado infinito, esta posibilidad se realizaría y nada existiría. Pero entonces nada existiría ahora, ya que de la nada, nada viene. Como esto es obviamente absurdo, no todos los seres deben ser seres contingentes. Algún ser (o seres) debe ser necesario. De hecho, Tomás de Aquino creía que había muchos seres necesarios: los cuerpos celestiales, los ángeles, incluso la materia misma.

Ahora continúa, ¿dónde obtienen estos seres necesarios su necesidad: de ellos mismos o de otros? Aquí Thomas distingue entre la esencia y la existencia de una cosa. La esencia de una cosa es su naturaleza, ese conjunto de propiedades que debe poseer para ser lo que es. Por ejemplo, la esencia del hombre es "animalidad racional". Si faltara alguna de estas propiedades, entonces no sería un hombre. La existencia de una cosa, por otro lado, es su ser. Ahora bien, si un ser no es necesario en sí mismo, esto significa que su esencia es distinta de su existencia. El existir no pertenece a su naturaleza. Por ejemplo, yo podría pensar en la naturaleza de un ángel sin saber si realmente existe o no un ángel. Su esencia es distinta de su existencia. Por lo tanto, si tal ser ha de existir, algo más debe unir a su esencia un acto de existencia. Entonces existiría. Pero no puede haber una regresión infinita de seres necesarios que obtienen su existencia de otro. (El razonamiento es el mismo que en la Primera Forma contra una regresión infinita.) Entonces debe haber un Primer Ser, que es absolutamente necesario en sí mismo. En este Ser, la esencia y la existencia no son distintas; de alguna manera misteriosa su naturaleza es existencia. Por lo tanto, según Tomás de Aquino, Dios es Ser autosubsistente (ipsum esse subsistens). Dios es Ser puro y es la fuente del ser para todo lo demás, cuyas esencias no implican su existencia.

G. W. F. Leibniz

El argumento cosmológico de Leibniz fue desarrollado por el matemático y filósofo alemán G. W. F. Leibniz (1646-1716) y se lo confunde a menudo con el argumento cosmológico tomista. Pero Leibniz no defiende la existencia de una Causa No Causada, sino la existencia de una Razón Suficiente para el universo.[64] La diferencia se aclarará a medida que avancemos.

"La primera pregunta que debería hacerse correctamente", escribió Leibniz, "será: ¿por qué hay algo en lugarde nada?". Es decir, ¿por qué existe algo? Debe haber una respuesta a esta pregunta, porque "nada sucede sin una razón suficiente".[65] El famoso Principio de Razón Suficiente de Leibniz sostiene que debe haber una razón o explicación racional para la existencia de un estado de cosas en lugar de otro. ¿Por qué existe el universo? La razón no se puede encontrar en ninguna cosa en el

universo, ya que cada una es contingente en sí misma y no tiene por qué existir. Tampoco es la razón para encontrarse en el conjunto total de tales cosas, ya que el mundo es solo la colección de estos seres contingentes y, por lo tanto, él mismo es contingente. Tampoco se puede encontrar la razón en las causas anteriores de las cosas, ya que estos son simplemente estados pasados del universo y no explican por qué existen tales estados, ni el universo, en absoluto. Leibniz nos pide que imaginemos que una serie de libros de geometría ha sido copiada desde la eternidad; una regresión tan infinita aun no explicaría por qué tales libros existen en absoluto. Pero lo mismo es cierto con respecto a los estados pasados del mundo: incluso si estos fueran infinitos; todavía tenemos que descubrir una razón suficiente para la existencia de un universo eterno. Por lo tanto, la razón de la existencia del universo debe encontrarse fuera del universo, en un ser cuya razón suficiente es autónoma; él es su propia razón suficiente para existir y es la razón por la que también existe el universo. Esta Razón Suficiente de todas las cosas es Dios, cuya propia existencia debe ser explicada solo por referencia a él mismo. Es decir, Dios es un ser metafísicamente necesario.

Esta prueba es claramente diferente del argumento tomista: no hay referencia a la distinción entre esencia y existencia o al argumento en contra de una regresión causal infinita. De hecho, Leibniz no busca una causa en absoluto, sino una explicación para el mundo. Aquino concluye con una Causa No Causada, pero Leibniz con un Ser Autoexplicativo; es decir, que se explica por sí mismo. Muchos filósofos han confundido estas conclusiones y presentan la noción de Dios como un Ser Autocausado, que ni Aquino ni Leibniz defendieron.

Por lo tanto, existe una variedad de argumentos cosmológicos, que deben mantenerse separados, ya que las objeciones a una versión pueden resultar inaplicables a otra.

Argumento Teleológico

Quizás el argumento más antiguo y más popular de todos los argumentos para la existencia de Dios es el argumento teleológico. Es el famoso argumento del diseño e infiere un diseñador inteligente del universo, del mismo modo que inferimos un diseñador inteligente para cualquier producto en el que discernimos evidencia de una adaptación intencionada de los medios para algún fin (telos).

Platón y Aristóteles

Los antiguos filósofos griegos estaban impresionados con el orden que impregna el

cosmos, y muchos de ellos atribuyeron ese orden al trabajo de una mente inteligente que creó el universo. Los cielos en constante revolución fueron especialmente asombrosos para los antiguos. La Academia de Platón dedicó mucho tiempo y pensamiento al estudio de la astronomía porque, según creía Platón, era la ciencia la que despertaría al hombre a su destino divino. Según Platón, hay dos cosas que "llevan a los hombres a creer en los dioses": el argumento basado en el alma y el argumento "del orden del movimiento de las estrellas y de todas las cosas bajo el dominio de la mente que ordenó el universo".[66] ¡Qué hermosa declaración del diseño divino evidente en todo el universo! Platón utilizó ambos argumentos para refutar el ateísmo y concluyó que debe haber una "mejor alma" quien es el "fabricante y padre de todos", el "Rey", que ordenó el caos primitivo en el cosmos racional que observamos hoy.[67]

Una declaración aún más magnífica de la teleología divina se encuentra en un fragmento de una obra perdida de Aristóteles titulada Sobre la Filosofía. Aristóteles también quedó maravillado por la majestuosa extensión del ejército brillante sobre el cielo nocturno de la antigua Grecia. La filosofía, dijo, comienza con esta sensación de maravilla sobre el mundo:

> Porque es debido a su maravilla que los hombres ahora comienzan y al principio comenzaron a filosofar; originalmente se preguntaban por las dificultades obvias, luego avanzaron poco a poco y manifestaron dificultades sobre asuntos más importantes, como por ejemplo: sobre los fenómenos de la luna y los del sol, y sobre las estrellas y sobre el origen del universo.[68]

Cualquiera que haya estudiado personalmente los cielos debe prestar oído a estos hombres de la antigüedad que miraban hacia el cielo nocturno, aun no opacado por la contaminación y el resplandor de las luces de la ciudad, y observaban el lento pero irresistible giro del cosmos, repleto de sus planetas, estrellas y constelaciones, a través de su vista y se preguntaban, ¿cuál es la causa de todo esto? Aristóteles concluyó que la causa era la inteligencia divina. Imaginó el impacto que la visión del mundo tendría en una raza de hombres que vivieron bajo tierra y nunca vieron el cielo:

> Cuando así, de repente, pudieran ver la tierra, los mares y el cielo; cuando lleguen a conocer la grandeza de las nubes y el poder de los vientos; cuando contemplen el sol y aprender su grandeza y belleza, así como su poder para causar el día al arrojar luz sobre el cielo; y otra vez, cuando vean que la noche haga oscurecer las tierras y contemplen todo el cielo salpicado de y adornado con estrellas; y cuando vean las luces cambiantes de la luna mientras crece y mengua, y los levantamientos y las configuraciones de todos estos cuerpos

> celestiales, sus cursos fijos e inmutables por toda la eternidad, cuando vean todas estas cosas, sin duda habrían juzgado que existen dioses y que todas estas maravillosas obras son obra de los dioses.[69]

En su Metafísica Aristóteles procedió a argumentar que debe haber un Primer Motor Inmóvil, que es Dios, un ser vivo, inteligente, incorpóreo, eterno y bueno que es la fuente del orden en el cosmos. Por lo tanto, desde los primeros tiempos, los hombres, totalmente alejados de la revelación bíblica, han concluido sobre la base del diseño en el universo que debe existir una mente divina.

Tomás de Aquino

Ya hemos visto que Tomás de Aquino en sus primeras tres Formas argumentó a favor de la existencia de Dios a través del argumento cosmológico. Su Quinta Forma, sin embargo, representa el argumento teleológico. Señala que observamos en la naturaleza que todas las cosas se dirigen hacia un fin, incluso cuando esas cosas carecen de conciencia. Porque su dirección casi nunca varía y prácticamente siempre resulta bien, lo que muestra que realmente tienden hacia un objetivo y no lo golpean simplemente por accidente. Aquino expresa aquí la convicción de la física aristotélica de que todo tiene no solo una causa productiva sino también una causa u objetivo final hacia el cual es arrastrado. Para usar un ejemplo nuestro, las semillas de amapola siempre se convierten en amapolas y las bellotas en robles. Ahora nada, razona Aquino, que carece de conciencia tiende hacia una meta a menos que esté bajo la dirección de alguien con conciencia e inteligencia. Por ejemplo, la flecha no tiende hacia la diana a menos que sea apuntada por el arquero. Por lo tanto, todo en la naturaleza debe ser dirigido hacia su objetivo por alguien con inteligencia, y este lo llamamos "Dios".

William Paley

Sin duda, el punto más importante en el desarrollo del argumento teleológico anterior a nuestro tiempo vino con la formulación brillante de William Paley en su Natural Theology [Teología Natural] de 1804. Paley exploró las ciencias de su época en busca de evidencias de diseño en la naturaleza y produjo un asombroso catálogo con tales evidencias, basado, por ejemplo, en el orden evidente en huesos, músculos, vasos sanguíneos, anatomía comparada y órganos particulares en todos los reinos animal y vegetal. Tan concluyente fue la evidencia de Paley que Leslie Stephen en su History of English Thought in the Eighteenth Century [Historia del Pensamiento Inglés en el Siglo XVIII] comentó irónicamente que "si no hubiera un defecto oculto

en el razonamiento, sería imposible de entender, no solo cómo alguien debería resistir, sino cómo alguien debería haber pasado por alto la demostración".[70] Aunque la mayoría de los filósofos –que sin duda nunca han leído a Paley– creen que su tipo de argumento recibió un golpe aplastante y fatal por la crítica de David Hume al argumento teleológico, el argumento de Paley, que fue escrito casi treinta años después de la publicación de la crítica de Hume, de hecho no es vulnerable a la mayoría de las objeciones de Hume, como ha señalado Frederick Ferré.[71] Paley abre con una declaración del famoso "argumento del relojero":

> Al cruzar un páramo, supongamos que puse mi pie contra una piedra, y me preguntaron cómo llegó la piedra allí; posiblemente podría responder que la piedra ha permanecido allí eternamente: tampoco sería muy fácil mostrar lo absurdo de esta respuesta. Pero supongamos que hubiera encontrado un reloj en el suelo, y se debería preguntar cómo es que el reloj estaba en ese lugar; Difícilmente podría pensar en la respuesta que había dado antes, que, por lo que sabía, el reloj siempre podría haber estado allí. Sin embargo, ¿por qué esta respuesta no debería servir tanto para el reloj como para la piedra? ¿Por qué no es admisible en el segundo caso, como en el primero? Por esta razón, cuando inspeccionamos el reloj, percibimos (lo que no pudimos descubrir en la piedra) que sus diversas partes están enmarcadas y ensambladas para un propósito, por ejemplo para producir movimiento, y ese movimiento está tan regulado que señala la hora del día; que si las diferentes partes tuvieran una forma diferente de lo que son, un tamaño diferente del que tienen, o estuvieran colocadas de cualquier otra manera, o en cualquier otro orden, o bien ningún movimiento se llevaría a cabo en la máquina, o ninguno hubiera hablado del uso del mismo. Para enumerar algunas de las partes más simples, y de sus funciones, todas tienden a un resultado: vemos una caja cilíndrica que contiene un resorte elástico en espiral, que, en su esfuerzo por aflojarse, gira alrededor de la caja. A continuación observamos una cadena flexible (forjada artificialmente por flexión) que comunica la acción del resorte desde la caja al fusible. Luego encontramos una serie de ruedas, cuyos dientes se enganchan y se aplican entre sí, llevando a cabo el movimiento desde la polea a la balanza, y desde la balanza al puntero; y al mismo tiempo, por el tamaño y la forma de esas ruedas, regulan así ese movimiento, que termina por causar un índice, por una progresión equitativa y medida, para pasar sobre un espacio dado en un tiempo dado. Notamos que las ruedas están hechas de latón para evitar que se oxiden; los resortes de acero, ningún otro metal es tan elástico; que sobre la esfera del reloj se coloca un vidrio, un material empleado en ninguna otra parte del trabajo; pero en la habitación de la cual, si hubiera habido algo más que una sustancia transparente, la hora no podría verse sin abrir el estuche. Este mecanismo se observa (requiere de hecho un examen del instrumento, y tal vez algún conocimiento previo del tema, para percibirlo y entenderlo, pero ser, como hemos dicho, observado y entendido), y por inferencia, creemos, es inevitable; que el reloj debe haber tenido un fabricante; que debe haber existido, en algún momento, y en algún lugar u otro, un artífice o artífices, que lo formaron para el propósito que realmente

> encontramos; quien comprendió su construcción y diseñó su uso.[72]

Esta conclusión, continúa Paley, no se debilitaría si nunca hubiera visto realmente cómo se fabrica un reloj, ni supiera cómo hacerlo. Porque reconocemos los restos del arte antiguo como productos del diseño inteligente sin haber visto jamás fabricar tales cosas, y sabemos que los productos de fabricación moderna son el resultado de la inteligencia, aunque no sepamos cómo se producen. Tampoco nuestra conclusión se invalidaría si el reloj a veces quedara mal. El propósito del mecanismo sería evidente incluso si la máquina no funcionara perfectamente. Tampoco sería incierto el argumento si descubriéramos algunas partes en el mecanismo que no parecían tener ningún propósito, ya que esto no negaría el diseño útil en las otras partes. Tampoco nadie en su sano juicio pensaría que la existencia del reloj se debió a la consideración de que era una de las muchas configuraciones posibles de la materia y que alguna configuración posible tenía que existir en el lugar donde se encontró el reloj. Tampoco ayudaría decir que existe en las cosas un principio de orden, el cual produjo el reloj. Porque nadie nunca ha sabido de un reloj que haya sido formado de esa manera, y la noción de tal principio de orden que no es inteligente parece tener poco significado. Tampoco es suficiente decir que el reloj fue producido con otro reloj anterior y el reloj anterior con otro anterior, y así sucesivamente hasta el infinito. Porque el diseño todavía no se explica. Cada máquina en la serie infinita evidencia el mismo diseño, y es irrelevante si uno tiene diez, mil o un número infinito de tales máquinas; aun se necesita un diseñador.

Ahora, el objetivo de la analogía del reloj es este: así como inferimos a un relojero como el diseñador del reloj, también debemos inferir un diseñador inteligente del universo:

> Para cada indicación de invención, cada manifestación de diseño, que vimos en el reloj, existe también en las obras de la naturaleza, y en un grado que excede toda computación. Quiero decir, que las artimañas de la naturaleza superan las obras del arte, en la complejidad, sutileza y curiosidad del mecanismo; y aún más, si es posible, van más allá de ellos en número y variedad: sin embargo, en una multitud de casos, no son menos obras evidentemente, no menos evidentemente acomodadas para su fin, o adecuadas para su función, que los más perfectas productos del ingenio humano.[73]

Aquí Paley comienza su catalogación de las obras de la naturaleza que demuestran diseño divino. Él concluye que existe un diseñador inteligente del universo, y cierra con una discusión sobre algunos de los atributos de este arquitecto cósmico.

Argumento Moral

El argumento moral para la existencia de Dios implica la existencia de un Ser que es la encarnación del Bien supremo, el cual es la fuente de los valores morales objetivos que experimentamos en el mundo. El razonamiento en el corazón del argumento moral se remonta a Platón, quien argumentó que las cosas tienen bondad en la medida en que están en alguna relación con el Bien, el cual subsiste en sí mismo. Con el advenimiento del teísmo cristiano, el Bien se identificó con Dios mismo.

Tomás de Aquino

La Cuarta Forma de Aquino es un tipo de argumento moral. Él observa que encontramos en el mundo una gradación de valores: algunas cosas son más buenas, más verdaderas, más nobles, etc., que otras cosas. Dichos términos comparativos describen los diversos grados en que las cosas se acercan a un estándar superlativo: el más bueno, el más verdadero, y así sucesivamente. Por lo tanto, debe existir algo que sea lo mejor y lo más verdadero y más noble de todos. Aquino creía que lo que poseía una propiedad más que cualquier otra cosa es la causa de esa propiedad en otras cosas. Por lo tanto, hay un ser que es la causa de la existencia, la bondad y cualquier otra perfección de seres finitos, y este ser lo llamamos “Dios”.

William Sorley

Quizás el desarrollo más sofisticado del argumento moral anterior a nuestros días es el de William Sorley (1855-1935), profesor de filosofía moral en la Universidad de Cambridge hasta 1933, en sus Conferencias Gifford, Moral Values and the Idea of God [Valores Morales y la Idea de Dios] (1918). Sorley creía que la ética proporciona la clave de la metafísica, y argumenta que Dios, como base de los órdenes naturales y morales, proporciona una visión racional y unificada de la realidad. Comienza argumentando que la realidad se caracteriza por un orden moral objetivo, que es tan real e independiente de nuestro reconocimiento de ello como el orden natural de las cosas. ¡Admite que, en cierto sentido, uno no puede probar que existen valores objetivos, pero insiste en que en este mismo sentido, uno no puede probar que el mundo externo tampoco existe! Por lo tanto, el orden moral y el orden natural están en igualdad de condiciones. Sobre la misma base que asumimos la realidad del mundo de los objetos, asumimos la realidad del orden moral del valor objetivo. Ahora, obviamente, Sorley no quiere decir que percibimos el valor con nuestros

cinco sentidos en la forma en que hacemos los objetos físicos. Nosotros discernimos el valor de alguna manera no empírica, y así como somos racionales al suponer que detrás de nuestras percepciones sensoriales existe un orden natural objetivo, también somos racionales al asumir que detrás de nuestras percepciones de valor subyace un orden moral objetivo. Nuestras percepciones del valor y de los objetos físicos son simplemente conocimientos de experiencia.

Nuestra percepción de un reino de valor objetivo no significa para Sorley que todos tengan un conocimiento innato y preciso de valores morales específicos. En su The Ethics of Naturalism [La Ética del Naturalismo] (1885) había refutado el enfoque histórico y evolutivo de la ética, y ahora recurre a refutar las explicaciones psicológicas y sociológicas del valor. El error fundamental de todos estos enfoques es que confunden el origen subjetivo de nuestros juicios morales y el valor objetivo al que se refieren los juicios. El hecho de que el origen de nuestros juicios morales pueda ser explicado histórica o sociológicamente no significa que no haya valores objetivos y correspondientes en la realidad. De hecho, Sorley argumenta que nuestros juicios morales no son infalibles y que no conocemos el contenido del ideal moral que siempre tratamos de abordar.

¿Dónde reside, entonces, el valor moral objetivo? Sorley responde: en las personas. Los únicos seres que son portadores de valor moral intrínseco son las personas; las cosas no personales tienen un valor meramente instrumental en relación con las personas. Solo las personas tienen un valor intrínseco, porque un comportamiento moral significativo requiere propósito y voluntad.

El análisis anterior del valor moral proporciona la base para el argumento moral de Sorley a favor de la existencia de Dios. Hemos visto que el orden natural y el orden moral son ambos parte de la realidad. Por lo tanto, la pregunta es: ¿qué cosmovisión puede combinar estos dos órdenes en la forma explicativa más coherente? Según Sorley, hay tres cosmovisiones en competencia: teísmo, pluralismo y monismo.

Volviendo primero al teísmo, Sorley cree que la objeción más seria a esta cosmovisión es el problema del mal. Básicamente, el problema aquí es que el orden natural y el orden moral parecen estar trabajando en objetivos cruzados entre sí: el orden natural a menudo no se da cuenta del bien que se debe realizar. Sorley, sin embargo, piensa que esta objeción es refutable. La objeción, dice él, tiende a confundir el propósito moral con la felicidad personal; debido a que la felicidad personal a menudo no se alcanza, se supone entonces que el propósito moral se ha frustrado. Pero Sorley señala que la realización del propósito moral no se puede

equiparar con la realización de la felicidad personal. En otras palabras, solo porque no estamos contentos con alguna situación no implica que la situación no deba ser así. En general, Sorley argumenta que el sufrimiento y el mal son posibles en una cosmovisión teísta si las mentes finitas gradualmente reconocen los fines morales que son libres de aceptar o rechazar.

De hecho, Sorley argumenta que la explicación teísta de los órdenes naturales y morales es la cosmovisión superior. Porque hemos visto que los valores morales o ideales son una parte objetiva de la realidad y que residen en las personas. El problema es que ninguna persona finita ha realizado plenamente todo el valor moral. El ideal moral no está completamente realizado en el mundo finito, aunque actualmente es válido, es decir, vinculante y obligatorio para el mundo finito. Pero, ¿cómo puede algo ser objetivo y válido si no existe? Las leyes físicas, por el contrario, se realizan completamente en el mundo. Entonces, no se requiere una explicación adicional de su validez. Por lo tanto, si el ideal moral debe ser válido para la realidad, debe realizarse plenamente en un ser existente que sea personal y a la vez eterno, es decir, Dios.

Sorley luego procede a refutar las otras dos alternativas, el pluralismo y el monismo. Contra el pluralismo, que sostiene que el ideal moral reside en una pluralidad de seres finitos, Sorley sostiene que los valores morales son eternamente válidos y por lo tanto no pueden residir en personas temporalmente finitas. Contra el monismo, que sostiene que el universo está constituido por una única realidad no personal cuyas mentes son meros modos, Sorley sostiene que no deja lugar para un esfuerzo útil o libertad real, porque "es" y "debería ser" son idénticos y todo simplemente es como es.

Por lo tanto, concluye Sorley, este razonamiento, aunque no es una demostración rígida, muestra que el teísmo ofrece la explicación más razonable y unificada de la realidad. El orden moral es el orden de una Mente infinita y eterna que es el arquitecto de la naturaleza y cuyo propósito moral está siendo cumplido lentamente por el hombre y el universo.

Evaluación

Como resultado de años de estudio y reflexión, he llegado a compartir la convicción de Leibniz de que "casi todos los medios que se han empleado para probar la existencia de Dios son buenos y podrían ser útiles si los perfeccionamos".[74] Mi experiencia debatiendo estos argumentos oralmente y en forma impresa con filósofos

ateos y agnósticos solo ha servido para confirmar esta convicción propia.[75] Se han escrito libros completos sobre cada uno de estos argumentos, y el lector que desea profundizar puede revisar la bibliografía recomendada. En nuestro espacio limitado, formularé cada argumento, bosquejaré una defensa de sus premisas y consideraré las objeciones más importantes que se presentan en su contra.

Argumento Cosmológico de Leibniz

Una declaración simple de un argumento cosmológico de Leibniz podría ser la siguiente:[76]

1) Todo lo que existe tiene una explicación de su existencia, ya sea en la necesidad de su propia naturaleza o en una causa externa.
2) Si el universo tiene una explicación de su existencia, esa explicación es Dios.
3) El universo existe.
4) Por lo tanto, el universo tiene una explicación de su existencia. (de 1, 3)
5) Por lo tanto, la explicación de la existencia del universo es Dios. (de 2, 4)

¿Es este un buen argumento? La conclusión surge de forma válida a partir de las premisas, por lo que la única pregunta es si las tres premisas son más plausibles que sus negaciones.

El Principio de Razón Suficiente

La premisa (1) es una versión modesta del Principio de Razón Suficiente. Evita las objeciones típicas a las versiones fuertes de ese principio.[77] Para (1) simplemente se requiere que cualquier cosa existente tenga una explicación de su existencia. Esta premisa es compatible con los hechos brutos sobre el mundo.[78] Lo que excluye es que podría haber cosas que simplemente existen inexplicablemente. De acuerdo con (1) hay dos tipos de seres: seres necesarios, que existen por su propia naturaleza y por lo tanto no tienen una causa externa de su existencia, y seres contingentes, cuya existencia se explica por factores causales fuera de ellos mismos. Los números, conjuntos y otros objetos matemáticos serían los principales candidatos para el primer tipo de cosas, mientras que los objetos físicos conocidos como las personas y los planetas y las estrellas serían ejemplos del segundo tipo.

El principio enunciado en (1) parece bastante plausible, al menos, más que su negación. Richard Taylor nos da la ilustración de encontrar una pelota traslúcida en

el suelo del bosque mientras caminas por dicho bosque.[79] Uno podría encontrar la afirmación bastante extraña de que la pelota simplemente existe inexplicablemente; y simplemente aumentar el tamaño de la pelota, incluso hasta que llegue a ser coextensiva con el cosmos, no haría nada para eliminar la necesidad de una explicación de su existencia.

Crispin Wright y Bob Hale coinciden en que la explicabilidad es la posición predeterminada y que las excepciones al principio requieren, por lo tanto, justificación. No obstante, sostienen que una excepción se justifica en el caso del universo. ¿Por qué? Porque la explicación de cualquier estado físico de las cosas S debe encontrarse en un estado de cosas causalmente previo en el que S no existe.[80] Por ejemplo, la explicación de por qué existe cierto caballo es que otros dos caballos fueron criados con el resultado de que hicieron que el nuevo caballo fuera concebido y existiera. Entonces, cualquier explicación de por qué existe el universo debe encontrarse en un estado de cosas causalmente anterior en el cual el universo no existe. Pero, como Wright y Hale se oponen, dado que un mundo físicamente vacío no puede causar nada, la demanda de una explicación del universo se vuelve absurda. Entonces el principio enunciado en (1) no se aplica en el caso del universo.

Esta objeción, sin embargo, plantea claramente la pregunta a favor del ateísmo. Porque a menos que uno suponga de antemano que el universo es todo lo que existe, simplemente no hay razón para pensar que el estado de cosas causalmente anterior a la existencia del universo, el cual explica por qué existe el universo tiene que ser un estado de cosas físico. La explicación de por qué existe el universo físico podría ser un estado de cosas causal previo, no físico. Si uno supone que eso es imposible, entonces simplemente se está mendigando la pregunta a favor del ateísmo. El teísta considerará la máxima de Wright y Hale sobre la naturaleza de la explicación como para nada restrictiva, ya que la explicación de por qué existe el universo físico puede y debe proporcionarse en términos de un estado de cosas no físico causal previo que involucra la existencia y voluntad de Dios .

La Explicación del Universo

La premisa (2) puede parecer a primera vista una afirmación muy audaz por parte del teísta. Pero, de hecho, (2) es lógicamente equivalente a la típica respuesta atea a Leibniz de que en la cosmovisión atea el universo simplemente existe como una cosa bruta contingente. Los ateos típicamente afirman que, dado que no hay Dios, es falso que todo tenga una explicación para su existencia, ya que el universo, en este caso, existe inexplicablemente. Entonces al afirmar eso

A. Si el ateísmo es verdadero, entonces el universo no tiene explicación para su existencia, los ateos también ratifican la afirmación lógicamente equivalente de que

A'. Si el universo tiene una explicación para su existencia, entonces el ateísmo no es verdad, es decir, que Dios existe. Por lo tanto, la mayoría de los ateos están implícitamente comprometidos con (2).

Además, (2) parece bastante plausible por derecho propio, ya que el universo, por definición, incluye toda la realidad física. Entonces la causa del universo debe (al menos causalmente antes de la existencia del universo) trascender el espacio y el tiempo y, por lo tanto, no puede ser física o material. Pero solo hay dos tipos de cosas que podrían caber bajo tal descripción: un objeto abstracto (como un número) o una mente (un alma, un ser). Pero los objetos abstractos no se encuentran en relaciones causales. Esto es parte de lo que significa ser abstracto. El número 7, por ejemplo, no causa nada. Entonces, si el universo tiene una explicación para su existencia, esa explicación debe ser una Mente trascendente y sin cuerpo que creó el universo, la cual es lo que la mayoría de la gente tradicionalmente ha querido denominar con la palabra "Dios".

Finalmente, la premisa (3) establece lo obvio que hay un universo Dado que el universo existe, se deduce que Dios existe.

La Contingencia del Universo

Una forma con la que el ateo o agnóstico intenta escapar de la fuerza de este argumento es decir que mientras que el universo tiene una explicación para su existencia, como lo requiere la premisa (1), esa explicación no radica en un fundamento externo sino en la necesidad de su propia naturaleza. El universo existe necesariamente. Esto es, sin embargo, una sugerencia extremadamente atrevida que los ateos no han estado muy ansiosos por abrazar. Tenemos, se puede decir con seguridad, un fuerte sentido de la contingencia del universo. Un mundo posible en el que no existen objetos concretos ciertamente parece concebible. Generalmente confiamos en nuestras intuiciones modales sobre otros asuntos familiares (por ejemplo, nuestra sensación de que el planeta Tierra existe de manera contingente, no necesariamente, aunque no tengamos experiencia de su no existencia). Si vamos a hacer lo contrario con respecto a la contingencia del universo, entonces el no teísta necesita dar alguna razón para su escepticismo que no sea simplemente su deseo de

evitar el teísmo.

Aun así, sería deseable tener un argumento más fuerte para la contingencia del universo que nuestras intuiciones modales solamente. ¿Podría el argumento cosmológico tomista ayudarnos aquí? La dificultad para apelar al argumento tomista es que es muy difícil mostrar que las cosas son, de hecho, contingentes en el sentido especial requerido por el argumento. Ciertamente las cosas son naturalmente contingentes en el sentido que su existencia continua depende de una incontable cantidad de factores que incluyen masas de partículas y fuerzas fundamentales, temperatura, presión, nivel de entropía, etc., pero esta contingencia natural no es suficiente para establecer la contingencia metafísica de las cosas en el sentido de que el ser debe ser continuamente añadido a sus esencias para que no sean aniquiladas espontáneamente.

Sin embargo, creo que tenemos buenas bases para pensar que el universo no existe por una necesidad de su propia naturaleza. Es fácil concebir la no existencia de todos y cada uno de los objetos que observamos en el mundo; de hecho, antes de cierto punto en el pasado, cuando el universo estaba muy denso y caliente, ninguno de ellos existía. ¿Y las partículas fundamentales o constituyentes fundamentales de la materia, como los quarks? Bueno, es fácil concebir un mundo en el que todas las partículas fundamentales que componen algún objeto macroscópico hayan sido reemplazadas por otros quarks. Un universo que consiste en una colección totalmente diferente de quarks, por ejemplo, parece bastante posible. Pero si ese es el caso, entonces el universo no existe por una necesidad de su propia naturaleza. Porque un universo compuesto por una colección completamente diferente de quarks no es el mismo universo que el nuestro. Para ilustrar, pregúntate si los zapatos que llevas podrían haber sido de acero. Ciertamente, podemos imaginarnos que podrías haber tenido un par de zapatos de acero con la misma forma de los zapatos que llevas puestos; pero esa no es la pregunta. La pregunta es si los mismos zapatos que llevas podrían haber sido hechos de acero. Creo que la respuesta obviamente es no. Serían un par diferente de zapatos, no el mismo par de zapatos que tienes ahora. Lo mismo es cierto con el universo. Si estuviera compuesto por una colección diferente de quarks, entonces sería un universo diferente, no el mismo universo. Dado que los quarks son los componentes fundamentales de los objetos materiales, no se puede decir, como se podría decir de los objetos macroscópicos, que si bien son contingentes, el material del que están hechos es necesario, ya que no hay nada más allá de los quarks. Creo que ningún ateo se atreverá a sugerir que algunos quarks, aunque se parezcan a los quarks ordinarios, tienen la propiedad oculta especial de ser necesarios, por lo que

cualquier universo que exista debería incluirlos. Es todo o nada aquí. Pero nadie piensa que cada quark existe por una necesidad de su propia naturaleza. Se sigue entonces, que el universo tampoco existe por una necesidad de su propia naturaleza.

El Principio de Razón Suficiente, Una Vez Más

Hay una última forma en que el ateo podría tratar de escapar de la discusión. Podría decir que si bien no existen seres que existan necesariamente, sin embargo, es necesario que exista una cosa u otra. Bede Rundle concuerda con el teísta en que es imposible que no exista nada.[81] Pero cree que la conclusión adecuada que se puede extraer de este hecho no es que exista un ser necesario, sino que, necesariamente, existe un ser contingente u otro. (Esto es similar a decir que si bien, necesariamente cada objeto tiene una forma, no obstante, no hay una forma particular que todo objeto necesariamente tenga. De la misma manera, es necesario que exista una cosa u otra, pero no hay nada que exista necesariamente). En resumen, la premisa (1) es, en opinión de Rundle, falsa después de todo. El universo existe de manera contingente e inexplicable. Algún universo debe existir, pero no hay explicación de por qué existe ese universo.

Alexander Pruss ha señalado que la visión de Rundle tiene una consecuencia extremadamente improbable.[82] Es plausible que ninguna conjunción de afirmaciones sobre la no existencia de varias cosas implique, por ejemplo, que exista un unicornio. Después de todo, ¿cómo podría el hecho de que ciertas cosas no existan implicar que exista alguna otra cosa contingente? Pero en la vista de Rundle, la conjunción "No hay montañas, no hay personas, no hay planetas, no hay rocas,... [incluyendo todo lo que no sea un unicornio]" ¡implica que exista un unicornio! Porque si es necesario que existan seres contingentes, y ninguno de los otros seres contingentes enumerados exista, entonces lo único que queda es un unicornio. Por lo tanto, una conjunción sobre la inexistencia de ciertas cosas implica que existe un unicornio, lo que parece absurdo.

Además, en opinión de Rundle, no hay nada que explique por qué existen seres contingentes en cada mundo posible.[83] Como no hay un ser metafísicamente necesario, no hay nada que pueda causar la existencia de seres contingentes en cada mundo posible y ninguna explicación de por qué cada mundo incluye seres contingentes. No hay una inconsistencia lógica estricta en el concepto de un mundo desprovisto de seres contingentes. ¿Qué explica el hecho de que en cada mundo posible existan seres contingentes? Dada la infinidad amplia de mundos lógicamente posibles, las probabilidades de que en todos ellos los seres contingentes simplemente

existan inexplicablemente son infinitesimales. Por lo tanto, la probabilidad de la hipótesis de Rundle es efectivamente cero.

Conclusión

Por lo tanto, las premisas del argumento de Leibniz me parecen todas más plausibles que sus negaciones. Por lo tanto, sigue lógicamente que la explicación de por qué existe el universo se encuentra en Dios. Me parece, por lo tanto, que este es un buen argumento para la existencia de Dios.

Además, el argumento de Leibniz se ve reforzado por el apoyo que el argumento cosmológico kalām agrega a las premisas (1) y (2). Una propiedad esencial de un ser que existe por una necesidad de su propia naturaleza es que sea eterna, es decir, sin principio ni fin. Si el universo no es eterno, entonces podría dejar de existir y, por lo tanto, no existe por una necesidad de su propia naturaleza. Pero es precisamente el objetivo del argumento cosmológico kalām mostrar que el universo no es eterno sino que tuvo un comienzo. Se seguiría entonces que el universo debe por lo tanto ser contingente en su existencia. No solo eso; el argumento kalām muestra que el universo es contingente de una manera muy especial: surgió de la nada. El ateo que respondería a Leibniz sosteniendo que la existencia del universo es un hecho bruto, una excepción al Principio de Razón Suficiente, es empujado a la muy incómoda posición de mantener, no simplemente que el universo existe eternamente sin explicación, sino más bien que sin ninguna razón apareció mágicamente en la nada, una posición que podría hacer que el teísmo parezca una mejor alternativa. Por lo tanto, el argumento kalām no solo constituye un argumento independiente para un Creador trascendente, sino que también sirve como un valioso complemento del argumento de Leibniz.

El Argumento Cosmológico Kalām

El argumento cosmológico kalām puede formularse de la siguiente manera:

1) Todo lo que comienza a existir tiene una causa.
2) El universo comenzó a existir.
3) Por lo tanto, el universo tiene una causa.

El análisis conceptual de lo que significa ser una causa del universo busca establecer algunas de las propiedades teológicamente significativas de este hecho.

La premisa (1) parece obviamente cierta, al menos, más cierta que su negación. Primero y principal, está arraigada en la intuición metafísica de que algo no puede nacer de la nada. Sugerir que las cosas podrían surgir sin causar nada es dejar de hacer metafísica seria y recurrir a la magia. En segundo lugar, si las cosas realmente pudieran ser causadas por la nada, entonces se vuelve inexplicable por qué simplemente cualquier cosa y todo no surge sin causa de la nada. Finalmente, la primera premisa se confirma constantemente en nuestra experiencia. Los ateos que son naturalistas científicos tienen, por lo tanto, la motivación más fuerte para aceptarlo.

Cuando escribí por primera vez The Kalām Cosmological Argument [El Argumento Cosmológico Kalām], pensé que pocos ateos negarían la primera premisa y afirmarían que el universo surgió sin causa de la nada, ya que creía que de ese modo se expondrían a sí mismos como personas interesadas únicamente en una refutación académica del argumento y no en realmente descubrir la verdad sobre el universo. Para mi sorpresa muchos ateos han tomado esta ruta. Por ejemplo, Quentin Smith, comentando que los filósofos con demasiada frecuencia se ven afectados adversamente por el temor de Heidegger a "la nada", concluye que "la creencia más razonable es que venimos de la nada, por nada, y para nada"[84]–un final agradable para una especie de ateísmo a lo Discurso de Gettysburg, tal vez.

De manera similar, el fallecido J. L. Mackie, al refutar el argumento cosmológico kalām, dirige sus principales armas a este primer paso: "A priori, no hay una buena razón por la cual un origen completo de las cosas, no determinado por nada, sea inaceptable, mientras que la existencia de un dios con el poder de crear algo de la nada sí es aceptable".[85] De hecho, él cree que creatio ex nihilo plantea problemas: (i) Si Dios comenzó a existir en un punto en el tiempo, entonces este es un gran enigma como el comienzo del universo. (ii) O si Dios existiera por tiempo infinito, entonces los mismos argumentos que se aplican a la duración infinita del universo se aplicarían a su existencia. (iii) Si se dice que Dios es atemporal, entonces esto, dice Mackie, es un completo misterio.

Ahora note que Mackie nunca refuta el principio de que todo lo que comienza a existir tiene una causa. Por el contrario, simplemente exige una buena razón a priori para aceptarlo. Él escribe: "Así como Hume señaló, ciertamente podemos concebir un comienzo no causado de un objeto; si lo que podemos concebir es de alguna manera imposible, esto aún requeriría ser demostrado".[86] Pero, como muchos filósofos han señalado, el argumento de Hume de ninguna manera hace que sea

plausible pensar que algo podría realmente surgir sin un porqué. Solo porque puedo imaginarme un objeto, digamos un caballo, que aparece de la nada, eso de ninguna manera prueba que un caballo realmente pueda existir de esa manera. El defensor del argumento kalām está afirmando que es realmente imposible que algo provenga de la nada. ¿Cree Mackie sinceramente que las cosas pueden aparecer sin causar ningún efecto, de la nada? ¿Alguien en su sano juicio realmente cree que, digamos, un tigre furioso podría aparecer de repente sin causa, de la nada, en esta habitación en este momento? Lo mismo se aplica al universo: si antes de la existencia del universo, no había absolutamente nada, ni Dios, ni espacio, ni tiempo, ¿cómo es posible que el universo haya llegado a existir?[87]

De hecho, la apelación de Mackie a Hume en este punto es contraproducente. Porque el propio Hume creía claramente en el principio causal. En 1754 le escribió a John Stewart, "Permítame decirle que nunca he afirmado una Proposición tan absurda como que cualquier cosa pudiera surgir sin una causa: yo solo mantengo, que nuestra Certeza de la Falsedad de esa Proposición no procedió de Intuición o Demostración, sino de otra fuente".[88] Incluso Mackie confiesa: "Todavía este principio [causal] tiene cierta plausibilidad, en el sentido de que se confirma constantemente en nuestra experiencia (y también se usa, razonablemente, al interpretar nuestra experiencia)".[89] Entonces, ¿por qué no aceptar la verdad del principio causal como plausible y razonable, al menos más que su negación?

Porque, piensa Mackie, en este caso particular, el teísmo implicado al afirmar el principio es aún más ininteligible que la negación del principio. Tiene más sentido creer que el universo surgió de la nada sin causa alguna que creer que Dios creó el universo de la nada.

¿Pero es éste realmente el caso? Considere los tres problemas que Mackie plantea sobre creatio ex nihilo. Ciertamente, el proponente del argumento kalām no sostendría (i) que Dios comenzó a existir o (ii) que Dios ha existido por un número infinito de, digamos, horas o cualquier otra unidad de tiempo. ¿Pero qué está mal con (iii), que Dios es, sin creación, eterno? Yo argumentaría que Dios existe eternamente sin creación y en el tiempo posterior a la creación.[90] Esto puede ser "misterioso" en el sentido de "maravilloso" o "impresionante", pero no es, hasta donde puedo ver, ininteligible; y Mackie no nos da ninguna razón para pensar que lo es. Además, también hay una alternativa que Mackie no consideró: (iv) antes de la creación, Dios existió en un tiempo indiferenciado en el que horas, segundos, días, etc. simplemente no existían. Debido a que este tiempo es indiferenciado, no es incompatible con el argumento kalām de que una regresión infinita de eventos no puede existir. Me

parece, por lo tanto, que Mackie no tiene justificación al rechazar el primer paso del argumento por no ser intuitivamente obvio, plausible y razonable.

Otros críticos han dicho que la premisa (1) es verdadera solo para las cosas en el universo, pero no es verdad del universo mismo. Pero, ¿por qué pensar que el universo es una excepción a la regla? Como dijo una vez Arthur Schopenhauer, el principio causal no es algo que puedas descartar como a un taxi una vez que hayas llegado al destino deseado. Además, la objeción malinterpreta la naturaleza del principio causal. La premisa (1) no establece una ley meramente física como la ley de la gravedad o las leyes de la termodinámica, que son válidas para las cosas dentro del universo. La premisa (1) no es un principio físico. Más bien es un principio metafísico: el ser no puede provenir del no ser; algo no puede existir de la nada sin causa. El principio, por lo tanto, se aplica a toda la realidad, y es, por tanto, metafísicamente absurdo que el universo aparezca de la nada sin causa.

Daniel Dennett, al expresar erróneamente la primera premisa como “Todo lo que existe debe tener una causa”, en consecuencia pregunta: “¿Qué causó a Dios?”[91] Esta réplica simplemente caricaturiza el argumento. De hecho, aparte de ciertos racionalistas de la Ilustración, que por “causa" entendían simplemente “razón suficiente”, ningún teísta ortodoxo de ninguna prominencia ha afirmado alguna vez que todo tiene una causa o que Dios sea autocausado, una noción acertadamente rechazada por Aquino como metafísicamente imposible. Las cosas que comienzan a existir deben tener causas. De hecho, el mismo Dennett reconoce que un ser “fuera del tiempo”... no es nada con una iniciación u origen en necesidad de explicación. Lo que necesita explicar su origen es el universo concreto mismo”.[92] Dennett ve con razón que un ser que existe eternamente, dado que nunca se comenzó a existir, no necesita una causa, como lo hacen las cosas que tienen un origen. De modo que Dennett realmente afirma la primera premisa, que lo conducirá, como veremos, a la posición notable de que el universo debe haberse hecho a sí mismo.

A veces se dice que la física cuántica proporciona una excepción a la premisa (1), ya que en el nivel subatómico se dice que los eventos no están causados. De la misma manera, ciertas teorías de los orígenes cósmicos se interpretan como que muestran que todo el universo podría haber surgido del vacío subatómico o incluso de la nada. Por lo tanto, se dice que el universo es el dicho "comida gratis”.

Sin embargo, esta objeción se basa en malentendidos. En primer lugar, no todos los científicos están de acuerdo en que los eventos subatómicos no están causados. Un gran número de físicos de hoy están bastante descontentos con esta visión (la llamada Interpretación de Copenhague) de la física cuántica y están explorando

teorías deterministas como la de David Bohm. Por lo tanto, la física cuántica no es una excepción comprobada para la premisa (1).[93] En segundo lugar, incluso en la interpretación tradicional e indeterminista, las partículas no aparecen de la nada. Surgen como fluctuaciones espontáneas de la energía contenida en el vacío subatómico, que constituye una causa indeterminista de su origen. Tercero, se puede hacer el mismo punto acerca de las teorías del origen del universo desde un vacío primitivo. Los artículos de revistas populares que pregonan teorías tales como obtener "algo de la nada" simplemente no entienden que el vacío no es nada sino un mar de energía fluctuante dotado de una estructura rica y sujeta a leyes físicas. Dichos modelos no implican un verdadero origen ex nihilo.[94]

Tampoco lo hacen teorías como el modelo de creación cuántica de Alexander Vilenkin. Vilenkin nos invita a imaginar un universo esférico pequeño, cerrado, lleno de un falso vacío y que contiene algo de materia ordinaria. Si el radio de tal universo es pequeño, la física clásica predice que colapsará hasta un punto; pero la física cuántica le permite "hacer un túnel" hacia un estado de expansión inflacionaria. Si permitimos que el radio se reduzca hasta llegar a cero, aún queda una cierta probabilidad positiva de que el túnel del universo se inflame. Ahora Vilenkin iguala el estado inicial del universo explicativamente antes del túnel con la nada. Pero esta equivalencia es claramente errónea. Como ilustra el propio diagrama de Vilenkin en su libro más reciente,[95] el túnel cuántico es en todo punto una función de algo a algo (Ilustración 3.1).

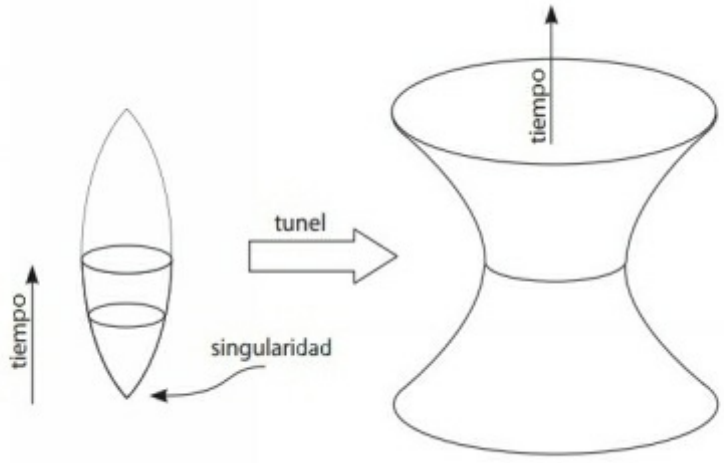


Ilustración 3.1: Modelo de

Creación Cuántica de Vilenkin. Tenga en cuenta que la tunelización es en cualquier punto de algo a algo; el origen del punto inicial permanece sin explicación.

Para que el túnel cuántico sea realmente de la nada, la función debería tener un solo término, el término posterior. Otra forma de ver el punto es reflexionar sobre el hecho de que no tener radio (como es el caso de la nada) no es tener un radio, cuya medida es cero. Por lo tanto, no hay ninguna base para la afirmación de que la física cuántica demuestre que las cosas pueden comenzar a existir sin una causa, y mucho menos que el universo podría haber surgido sin causa desde literalmente nada.

Que Vilenkin no haya captado realmente cuán radical es el venir a ser del no ser es evidente por su incredulidad ante la afirmación del modelo de Hartle-Hawking de que un universo infinito debería surgir de la nada de manera similar. Él exclama: "Lo más probable que salga de la nada es entonces un espacio plano infinito, vacío. ¡Encuentro esto muy difícil de creer!"[96] A Vilenkin le resulta más fácil creer que un universo fascinante debería surgir de la nada. Por lo tanto, muestra una falta de comprensión del abismo metafísico que separa el ser del no ser. Si algo puede provenir de la nada, entonces el tamaño y la forma del objeto es irrelevante.

El Universo Comenzó a Existir

Si estamos de acuerdo en que todo lo que comienza a existir tiene una causa, ¿qué evidencia existe para apoyar el segundo paso crucial en el argumento, que el universo comenzó a existir? Examinaremos los argumentos deductivos, filosóficos y los argumentos inductivos y científicos en apoyo de (2).

Argumentos Filosóficos:

1) La Imposibilidad de un Número Realmente Infinito de Cosas

Este argumento también se puede formular en tres pasos:

1) Un número realmente infinito de cosas no puede existir.
2) Una serie de eventos sin comienzo en el tiempo implica un número realmente infinito de cosas.
3) Por lo tanto, una serie de eventos sin comienzo en el tiempo no puede existir.

Examinemos cada premisa por turno.

(1) Un número realmente infinito de cosas no puede existir. Para entender esta primera premisa, necesitamos entender qué es un infinito real. Hay una diferencia

entre un infinito potencial y un infinito real. Un infinito real es una colección de miembros definidos y discretos cuyo número es mayor que cualquier número natural 0, 1, 2, 3... Este tipo de infinito se usa en la teoría de conjuntos para designar conjuntos que tienen un número infinito de miembros, como {0, l, 2, 3...}. El símbolo para este tipo de infinito es la letra hebrea álef: ℵ . La cantidad de miembros en el conjunto de números naturales es $\aleph_0$. Por el contrario, un infinito potencial es una colección que está aumentando hacia el infinito como un límite, pero sin llegar allí nunca. El símbolo para este tipo de infinito es la lemniscata: ∞. Tal colección es realmente indefinida, no infinita. Por ejemplo, cualquier distancia finita se puede subdividir en muchas partes potencialmente infinitas. Puedes seguir dividiendo partes por la mitad para siempre, pero nunca llegarás a una división real "infinita" ni obtendrás un número realmente infinito de partes. Ahora, la premisa (1) afirma, no que un número potencialmente infinito de cosas no puede existir, sino que un número realmente infinito de cosas no puede existir.

Frecuentemente se alega que este tipo de argumento ha sido "cortado a las rodillas" por el trabajo del matemático del siglo XIX Georg Cantor sobre el infinito real y los desarrollos subsecuentes en la teoría de conjuntos, que han legitimado la noción del infinito real. Pero esta acusación es demasiado apresurada. No sólo se plantea la pregunta contra la negación de la legitimidad matemática del infinito real por parte de ciertos matemáticos (los llamados intuicionistas), sino, más en serio, se plantea la pregunta contra puntos de vista anti realistas de objetos matemáticos. Estas son cuestiones distintas, correr juntos por tales críticos recientes del argumento como Howard Sobel y Graham Oppy.[97] La mayoría de los antirealistas no irían al extremo intuicionista de negar la legitimidad matemática al infinito real, de ahí, la declaración desafiante del gran matemático alemán David Hilbert: "Nadie será capaz de conducirnos del paraíso que Cantor ha creado para nosotros".[98] Ellos simplemente insistirían en que la aceptación de la legitimidad matemática de ciertas nociones no implica un compromiso con la realidad metafísica de varios objetos. En opinión de Hilbert, "El infinito no se encuentra en la realidad. No existe en la naturaleza ni proporciona una base legítima para el pensamiento racional... El papel que le queda al infinito jugar es únicamente el de una idea".[99] El sistema de Cantor y la teoría de conjuntos pueden considerarse simplemente como un universo de discurso, un sistema matemático basado en ciertos axiomas y convenciones adoptados. En puntos de vista antirealistas de objetos matemáticos tales como el Ficcionalismo de Balaguer o el Figuralismo de Yablo o el Constructibilismo de Chihara, el discurso matemático no es de ninguna manera abreviado, pero no hay, no

obstante, objetos matemáticos, por no hablar de un número infinito de ellos.[100] Uno podría sostener consistentemente que, si bien el infinito real es un concepto fructífero y consistente dentro del universo del discurso postulado, no puede transponerse al mundo real, ya que esto implicaría absurdos contra intuitivos.

Ludwig Wittgenstein enunció tal vez la mejor estrategia para mostrar la imposibilidad metafísica del infinito real cuando bromeó: "No soñaría con intentar expulsar a alguien de este paraíso. Haría algo completamente diferente: trataría de mostrarte que no es un paraíso, para que te vayas por tu propia cuenta. Yo diría, 'eres bienvenido; sola mira a tu alrededor'".[101] Si pudiera existir un número realmente infinito de cosas, esto generaría toda clase de absurdos. Podemos construir experimentos de pensamiento que ilustren cómo sería la existencia de un número realmente infinito de cosas, para evocar el sentido de cuán absurdo sería ese mundo. Permítanme compartir uno de mis favoritos, el Hotel de Hilbert, una creación de David Hilbert.[102]

Como precalentamiento, imaginemos un hotel con un número finito de habitaciones. Supongamos, además, que todas las habitaciones están ocupadas. Cuando llega un nuevo huésped pidiendo una habitación, el propietario se disculpa, "Lo siento, todas las habitaciones están llenas", y ese es el final de la historia. Pero ahora imaginemos un hotel con un número infinito de habitaciones y supongamos una vez más que todas las habitaciones están ocupadas. No hay una sola habitación libre en todo el infinito hotel. Ahora supongamos que aparece un nuevo invitado, pidiendo una habitación. "¡Pero por supuesto!", dice el propietario e inmediatamente coloca a la persona de la habitación #1 a la habitación #2, la persona de la #2 a la #3, la persona de la habitación #3 a la #4 y así sucesivamente, hasta el infinito. Como resultado de estos cambios de habitación, la habitación #1 queda vacante y el nuevo huésped se registra con gratitud. Pero recuerde, antes de llegar, ¡todas las habitaciones ya estaban ocupadas!

Pero la situación se vuelve aún más extraña. Supongamos que aparece una infinidad de nuevos huéspedes en la recepción, cada uno pidiendo una habitación. "¡Por supuesto, por supuesto!", dice el propietario, y procede a trasladar a la persona de la habitación #1 a la #2, la persona de la #2 a la #4, la persona de la #3 a la #6, y así sucesivamente hasta el infinito, siempre poniendo a cada ocupante anterior en la habitación con un número dos veces el suyo. Como cualquier número natural multiplicado por dos siempre equivale a un número par, todos los invitados terminan en habitaciones pares. Como resultado, todas las habitaciones impares quedan vacantes, y la infinidad de nuevos huéspedes se acomoda fácilmente. Y de nuevo,

antes de que llegaran, ¡todas las habitaciones ya estaban ocupadas! De hecho, el propietario podría repetir este proceso infinitas veces y así siempre acomodar a los nuevos huéspedes, ¡a pesar de que el hotel está completamente lleno! Como me comentó un estudiante, si el Hotel de Hilbert pudiera existir, tendría que tener un letrero doble afuera: Sin Vacantes – Huéspedes Bienvenidos.

Pero el Hotel de Hilbert es aún más extraño de lo que el gran matemático alemán lo hizo parecer. Simplemente pregúntese: ¿qué sucede si algunos de los huéspedes comienzan a salir? Supongamos que los huéspedes que están en las habitaciones #l, #3, #5... hacen check out. En este caso, un número infinito de personas ha abandonado el hotel, y la mitad de las habitaciones ahora están vacías. Ahora supongamos que al propietario no le gusta tener un hotel medio vacío (se ve mal para los negocios). ¡No importa! Al desplazar a los ocupantes a como estaban antes, pero en orden inverso, ¡transforma su hotel medio vacante en uno que está lleno! Podrías pensar que con tales maniobras el propietario siempre podría mantener este extraño hotel completamente ocupado. Pero estarías equivocado. Supongamos que las personas de las habitaciones #4, #5, #6... se retiraron. De un solo golpe, el hotel quedaría prácticamente vacío, el registro de huéspedes se reduciría a solo tres nombres, y el infinito se convertiría en finitud. Y aun así, seguiría siendo cierto que el número de huéspedes que se retiraron esta vez es el mismo que cuando los huéspedes de las habitaciones #l, #3, #5. . . ¡hicieron check out! En ambos casos, restamos la misma cantidad de huéspedes de la misma cantidad de huéspedes y, sin embargo, no obtuvimos un resultado idéntico. De hecho, uno puede restar cantidades iguales de cantidades iguales y obtener cualquier cantidad entre cero e infinito como el restante. ¿Alguien puede creer que un hotel así podría existir en realidad?

El Hotel de Hilbert es absurdo. Dado que nada depende de la ilustración que involucre a un hotel, el argumento, si tiene éxito, mostraría en general que es imposible que exista realmente un número infinito de cosas. Los estudiantes a veces reaccionan a ilustraciones como el Hotel de Hilbert diciendo que no entendemos la naturaleza del infinito y, por lo tanto, resultan estos absurdos. Pero esta actitud es simplemente errónea. La teoría de conjuntos infinitos es una rama de las matemáticas muy desarrollada y bien entendida, y estos absurdos se pueden ver como resultado precisamente porque sí entendemos la noción de una colección con un número realmente infinito de miembros. La ilustración de Hilbert simplemente sirve para poner de manifiesto de manera práctica y vívida lo que la matemática implica necesariamente; porque si un número realmente infinito de cosas fuera posible,

entonces tal hotel debe ser posible. Por lo tanto, lógicamente se concluye que si tal hotel es imposible, entonces también lo es la existencia real de un infinito real.[103]

¿Qué puede decir el crítico del argumento en este punto? Mackie, Sobel y Oppy intentan, en palabras de Oppy, "burlar" al proponente del argumento al abrazar la conclusión de su argumento reductio ad absurdum: el Hotel de Hilbert es posible después de todo.[104] El problema con esta estrategia es que podría utilizarse para legitimar cualquier conclusión, no importa cuán absurda sea, siempre y cuando uno tenga el descaro de abrazarla. Lo que queremos es una especie de razón para pensar que ese hotel es realmente posible. Aquí Oppy no tiene más que decir que "estas situaciones supuestamente absurdas son justo lo que uno debería esperar si las hubiera... infinitos físicos". Esta respuesta solo reitera, en efecto, que si existiera un infinito real, entonces resultarían las situaciones relevantes, lo cual no está en disputa. ¡Después de todo, las situaciones no serían ilustraciones efectivas si no resultaran! Más bien, la pregunta es si estas situaciones realmente son absurdas. Es indiscutible que si existiera un número realmente infinito de cosas, entonces deberíamos encontrarnos en un mundo de Alicia en el País de las Maravillas poblado de rarezas como el Hotel de Hilbert. Simplemente reiterando que "Si hubiera infinitos físicos, estas situaciones son justo lo que deberíamos esperar" no hace nada para calmar las sospechas de que ese mundo es metafísicamente absurdo. Además, Oppy no dice nada sobre lo que sucedería en casos de operaciones inversas como la resta con cantidades infinitas, como cuando un número infinito de invitados sale del hotel. En la aritmética transfinita, las operaciones inversas de sustracción y división están prohibidas porque conducen a contradicciones; pero en realidad, ¡no se puede evitar que las personas se retiren del hotel si así lo desean!

De nuevo, vale la pena reiterar que nada en el argumento debe interpretarse como un intento de socavar el sistema teórico legado por Cantor a las matemáticas modernas. De hecho, algunos de los entusiastas más fervientes del sistema de las matemáticas transfinitas están demasiado dispuestos a aceptar que estas teorías no tienen ninguna relación con el mundo real. El argumento en contra de la existencia real del infinito real no dice nada sobre el uso de la idea del infinito en los sistemas matemáticos conceptuales.

2) Una serie de eventos sin comienzo en el tiempo implica un número realmente infinito de cosas. Esta segunda premisa es bastante obvia. Si el universo nunca comenzó a existir, entonces, antes del evento presente, ha existido una cantidad realmente infinita de eventos previos. Por lo tanto, una serie de eventos sin comienzo en el tiempo implica un número realmente infinito de cosas, a saber,

eventos.

3) Por lo tanto, una serie de eventos sin comienzo en el tiempo no puede existir. Si las dos premisas anteriores son verdaderas, entonces la conclusión lógicamente también lo sería. La serie de eventos pasados debe ser finita y tener un comienzo. Dado que el universo no es distinto de la serie de eventos, el universo, por lo tanto, comenzó a existir.

Argumentos Filosóficos:

(2) La Imposibilidad de Formar una Colección de Cosas Realmente Infinita Añadiendo un Miembro Después de Otro

Es importante notar que este segundo argumento es distinto del argumento anterior, ya que no niega que pueda existir un número realmente infinito de cosas. Niega que una colección que contiene un número realmente infinito de cosas se pueda formar agregando un miembro después de otro. Por lo tanto, incluso si el primer argumento filosófico se considerara poco sólido, el crítico del argumento cosmológico kalām debe todavía contender con este argumento independiente para la segunda premisa. Este argumento también puede formularse en tres pasos:

1) La serie de eventos en el tiempo es una colección formada al agregar un miembro después de otro.
2) Una colección formada agregando un miembro después de otro no puede ser realmente infinita.
3) Por lo tanto, la serie de eventos en el tiempo no puede ser realmente infinita

Echemos un vistazo a cada premisa.

1) La serie de eventos en el tiempo es una colección formada al agregar un miembro después de otro. Esto puede parecer bastante obvio. El pasado no surgió entero y completo, sino que se formó secuencialmente, ocurriendo un evento tras otro. Observemos, también, que la dirección de esta formación es “hacia adelante”, en el sentido de que la colección crece con el tiempo. Aunque a veces hablamos de una “regresión infinita” de los acontecimientos, en realidad un pasado infinito sería un “progreso infinito” de eventos sin principio y su final en el presente.

Tan obvia como esta primera premisa pueda parecer a primera vista, es, de hecho, una cuestión de gran controversia. Presupone una cierta visión del tiempo que se le llama indistintamente visión temporal o dinámica o, siguiendo la conveniente

nomenclatura de J. M. E. McTaggart, quien primero distinguió estos puntos de vista del tiempo: la Teoría A del tiempo. Según la Teoría A, las cosas/eventos en el tiempo no son todas igualmente reales: el futuro aún no existe y el pasado ya no existe; solo las cosas que son presentes son reales. El devenir temporal es una característica objetiva de la realidad: las cosas surgen y desaparecen. Por el contrario, en lo que McTaggart llamó la Teoría B del tiempo o atemporal o la teoría estática del tiempo, todos los eventos en el tiempo son igualmente reales, y el devenir temporal es una ilusión de la conciencia humana. El pasado, la presente y el futuro son a lo sumo nociones relativas: por ejemplo, en relación con las personas que viven en el año 2050, las personas y los acontecimientos del año 2000 son anteriores, pero en relación con las personas que viven en 1950, las personas y los acontecimientos del año 2000 son futuros. Las cosas y los eventos en el tiempo son ordenados objetivamente por las relaciones anteriores a, simultáneas con y posteriores a, las cuales son relaciones atemporales que son invariables y se mantienen independientemente de si los eventos relacionados son pasados, presentes o futuros en relación con algún observador. Los teoristas B normalmente unifican el tiempo con el espacio en una entidad geométrica de cuatro dimensiones llamada espacio–tiempo, todos sus puntos son igualmente reales y ninguno de los cuales es objetivamente presente. En una Teoría B del tiempo, la premisa (1) es falsa, porque el pasado, así como el futuro, existen sin problemas y no se trata de que la serie de eventos se forme secuencialmente.

La pregunta, entonces, es ¿cuál de estas dos teorías del tiempo en competencia es verdadera? Desafortunadamente, un estudio de este tema aquí nos llevaría demasiado lejos. Todos coinciden en que el punto de vista del sentido común es que la diferencia entre pasado, presente y futuro es real y objetiva, y como resultado de más de una década de intensa investigación sobre esta cuestión, mi opinión es que no hay razón para abandonar la visión de sentido común en este asunto.[105] Por lo tanto, estoy convencido de que la Teoría A del tiempo es correcta y, en consecuencia, la premisa (1) es verdadera. Dado que la gran mayoría de la gente comparte esta convicción, creo que un argumento basado en esta premisa provocará poca objeción a este respecto.

2) Una colección formada al agregar un miembro después de otro no puede ser realmente infinita. Este es el paso crucial. Es importante darse cuenta de que esta imposibilidad no tiene nada que ver con la cantidad de tiempo disponible: no importa cuánto tiempo uno tenga disponible, no se puede formar un infinito real. Esto puede parecer obvio en el caso de que alguien intente contar hasta el infinito:

no importa cuántos números cuente, siempre puede agregar uno más antes de llegar al infinito. Ahora alguien podría decir que aunque una colección infinita no se puede formar comenzando en un punto y agregando miembros, sin embargo, una colección infinita podría formarse no comenzando sino finalizando en un punto, es decir, terminando en un punto después de haber agregado un miembro después de otro desde la eternidad. Pero este método parece aún más increíble que el primero. Si no se puede contar hasta el infinito, ¿cómo se puede contar hacia atrás desde el infinito?

A veces este problema se describe como la imposibilidad de atravesar el infinito. Para que podamos "llegar" al hoy, la existencia temporal ha atravesado, por así decirlo, un número infinito de eventos previos. Richard Gale protesta, "Este argumento depende de una sensación antropomórfica de 'atravesar' un conjunto. El universo no atraviesa un conjunto de eventos en el sentido de planeamiento por el cual se atraviesa el primero, luego el segundo, y así sucesivamente.[106] Por supuesto que no; pero en una Teoría A del tiempo, el universo sí perdura a través de sucesivos intervalos de tiempo. Llega a su estado de evento actual solo soportando una serie de estados de eventos previos. Entonces, antes de que ocurra el evento presente, el evento inmediatamente anterior debería ocurrir; y antes de que ese evento pudiera ocurrir, el evento inmediatamente anterior debería ocurrir; y así sucesivamente ad infinitum. Entonces, uno es impulsado hacia atrás y hacia atrás en el pasado infinito, haciendo imposible que ocurra un evento. Por lo tanto, si la serie de eventos pasados no tuviera comienzo, el presente evento no podría haber ocurrido, lo cual es absurdo.

A veces los críticos atacan este argumento etiquetándolo de truco de prestidigitación audaz, como las paradojas del movimiento de Zenón. Zenón argumentó que antes de que Aquiles pudiera cruzar el estadio, tendría que cruzar a la mitad; pero antes de que pudiera cruzar a la mitad, tendría que cruzar un cuarto del camino; pero antes de que pudiera cruzar un cuarto del camino, tendría que cruzar un octavo del camino, y así sucesivamente hasta el infinito. ¡Es evidente que Aquiles no pudo llegar en ningún momento! Por lo tanto, concluyó Zenón, el movimiento es imposible. Ahora bien, aunque el argumento de Zenón es muy difícil de refutar, nadie realmente cree que el movimiento sea imposible. Incluso si Aquiles debe atravesar un número infinito de puntos intermedios para cruzar el estadio, de alguna manera se las arregla para hacerlo. El argumento en contra de la imposibilidad de atravesar un pasado infinito, según algunos críticos, debe cometer la misma falacia que la paradoja de Zenón.

Pero tal objeción no tiene en cuenta dos desanalogías cruciales de un pasado infinito para las paradojas de Zenón: mientras que en los experimentos de

pensamiento de Zenón los intervalos recorridos son potenciales y desiguales, en el caso de un pasado infinito, los intervalos son reales e iguales. La afirmación de que Aquiles debe atravesar un número infinito de puntos intermedios para cruzar el estadio es una "petición de principio", ya que supone que todo el intervalo es una composición de un número infinito de puntos, mientras que los oponentes de Zenón, como Aristóteles, toman la línea como un todo siendo conceptualmente anterior a cualquier división que podamos hacer en ella. Además, los intervalos de Zenón, al ser desiguales, se suman a una distancia meramente finita, mientras que los intervalos en un pasado infinito se suman a una distancia infinita. Por lo tanto, sus experimentos mentales son crucialmente desanálogos a la tarea de atravesar un número infinito de intervalos iguales y reales para llegar a nuestra ubicación actual.

Mackie y Sobel objetan que este tipo de argumento presupone ilícitamente un punto de partida infinitamente distante en el pasado y luego declaran que es imposible viajar desde ese punto hasta el día de hoy. Pero si el pasado es infinito, dicen, entonces no habría ningún punto de partida, ni siquiera uno infinitamente distante. Sin embargo, desde cualquier punto dado en el pasado, solo hay una distancia finita al presente, que es fácilmente "atravesada".[107] Pero, de hecho, ningún defensor del argumento kalām, hasta donde sé, ha supuesto que había un punto de partida infinitamente distante en el pasado. El hecho de que no haya ningún comienzo, ni siquiera infinitamente distante, parece empeorar el problema, no mejorarlo. Decir que el pasado infinito pudo haber sido formado por una adición sucesiva es como decir que alguien acaba de lograr anotar todos los números negativos, terminando en 0. Y, podemos preguntar, ¿cómo se afirma que desde cualquier momento dado en el pasado, solo hay una distancia finita al presente, incluso relevante para el problema? El defensor del argumento kalām podría estar de acuerdo con esto felizmente. El problema es cómo se puede formar toda la serie, no una porción finita de la misma. ¿Piensan Mackie y Sobel que debido a que cada segmento finito de la serie puede formarse por adición sucesiva, entonces toda la serie infinita puede formarse? Eso es tan lógicamente falaz como decir que porque cada parte de un elefante es liviana, todo el elefante es liviano. El reclamo es por lo tanto irrelevante.

Podemos realzar el absurdo de la formación secuencial de un infinito real imaginando, con al-Ghāzalī, dos series sin principio de eventos coordinados. Él imagina que nuestro sistema solar existe desde la eternidad pasada, los períodos orbitales de los planetas están tan coordinados que por cada órbita que Saturno completa Júpiter completa 2.5 veces más. Si han estado orbitando desde la eternidad,

¿qué planeta ha completado la mayor cantidad de órbitas? La respuesta matemática correcta es que han completado precisamente el mismo número de órbitas. Pero esto parece absurdo, ya que cuanto más giran, mayor es la disparidad entre ellos, de modo que progresivamente alcanzan un límite en el cual Júpiter ha quedado infinitamente detrás de Saturno. Sin embargo, siendo ahora en realidad infinito, sus respectivas órbitas completadas son de alguna manera mágicamente idénticas. De hecho, habrán "alcanzado" el infinito desde la eternidad pasada: el número de órbitas completadas es siempre el mismo. Además, pregunta Ghāzalī, ¿el número de órbitas completadas será par o impar? Cualquiera de las respuestas simplemente parece absurda. Podríamos caer en la tentación de negar que el número de órbitas completadas sea par o impar. Pero la aritmética transfinita post-cantórica da una respuesta bastante diferente: ¡el número de órbitas completadas es par e impar![108]Porque un número cardinal n es incluso si hay un número cardinal único m tal que $n = 2m$, y n es impar si hay un número cardinal único m tal que $n = 2m + 1$. En el escenario previsto, el número de órbitas completadas es (¡en ambos casos!) $\aleph_0$, y $\aleph_0 = 2\aleph_0 = 2\aleph_0 + 1$. Así que Júpiter y Saturno han completado tanto un número par como impar de órbitas, y ese número se ha mantenido igual y sin cambios desde toda la eternidad, a pesar de sus revoluciones en curso y la creciente disparidad entre ellos en cualquier intervalo finito de tiempo. Esto me parece completamente absurdo.

Se pone aún peor. Supongamos que conocemos a un hombre que dice haber estado contando desde el infinito y que ahora está terminando:..., -3, -2, -1, 0. Podríamos preguntarnos, ¿por qué no terminó de contar ayer o el día anterior o el año anterior? Para entonces ya había transcurrido un tiempo infinito, por lo que ya debería haber terminado. Por lo tanto, en ningún momento en el pasado infinito podríamos encontrar al hombre terminando su cuenta regresiva, porque en ese punto ¡ya debería haber terminado! De hecho, no importa cuán atrás en el pasado vayamos, nunca podremos encontrar al hombre contando, porque en cualquier punto al que lleguemos ya habrá terminado. Pero si en ningún momento en el pasado lo encontramos contando, esto contradice la hipótesis de que ha estado contando desde la eternidad. Esto muestra una vez más que la formación de un infinito real al nunca comenzar pero llegando a un fin es tan imposible como comenzar en un punto e intentar alcanzar el infinito.

Por lo tanto, la teoría de conjuntos ha sido purgada de todos los conceptos temporales; como dice Russell, "las clases que son infinitas son dadas todas a la vez por las propiedades definitorias de sus miembros, de modo que no hay ninguna cuestión de 'terminación' o de 'síntesis sucesiva'".[109] La única forma en que un

infinito real podría llegar a existir en el mundo real sería ser creado de una vez, simplemente en un instante. Sería una tarea desesperada tratar de formarlo agregando un miembro tras otro.

3) Por lo tanto, la serie de eventos en el tiempo no puede ser realmente infinita. Dada la verdad de las premisas, la conclusión sigue lógicamente. Si el universo no comenzó a existir hace un tiempo finito, entonces el momento presente nunca llegaría. Pero obviamente ha llegado. Por lo tanto, sabemos que el universo es finito en el pasado y comenzó a existir.

Así tenemos dos argumentos filosóficos separados para probar que el universo comenzó a existir, uno basado en la imposibilidad de un número realmente infinito de cosas y uno en la imposibilidad de formar una colección realmente infinita por adición sucesiva. Si uno desea negar el comienzo del universo, debe refutar, no uno, sino ambos argumentos.

Argumentos Científicos:

(3) La Expansión del Universo

Ahora, algunas personas encuentran que los argumentos filosóficos son dudosos o difíciles de seguir; ellos prefieren la evidencia empírica. Así que ahora paso a examinar dos confirmaciones científicas notables de la conclusión ya alcanzada por el argumento filosófico solamente. Antes de hacerlo, sin embargo, quiero señalar de paso que el tipo de problemas filosóficos con la infinidad del pasado que hemos discutido están siendo reconocidos ahora en los artículos científicos por los principales cosmólogos y filósofos de la ciencia.[110] Por ejemplo, Ellis, Kirchner y Stoeger preguntan: "¿Puede haber un conjunto infinito de universos realmente existentes? Sugerimos que, sobre la base de argumentos filosóficos bien conocidos, la respuesta es No."[111] De manera similar, al señalar que un infinito real no es constructible y por lo tanto no realizable, afirman: "Esta es precisamente la razón por la cual un pasado infinito realizado en el tiempo no se considera posible desde este punto de vista, ya que involucra un conjunto infinito de eventos o momentos realizados".[112] Estas dudas representan el respaldo de los dos argumentos del kalām que defendí anteriormente. Ellis y sus colegas concluyen que "los argumentos en contra de un tiempo pasado infinito son fuertes; simplemente no son constructibles en términos de eventos o instantes de tiempo, además de ser conceptualmente indefinidos".[113]

La evidencia física para la expansión del universo proviene de lo que es indudablemente uno de los campos de la ciencia más emocionantes y en rápido

desarrollo de la actualidad: la astronomía y la astrofísica. Antes de la década de 1920, los científicos siempre habían supuesto que el universo era estacionario y eterno. Los temblores del inminente terremoto que derrocaría esta cosmología tradicional se sintieron por primera vez en 1917, cuando Albert Einstein hizo una aplicación cosmológica de su teoría gravitatoria recién descubierta, la Teoría General de la Relatividad (TGR). Para su disgusto, Einstein descubrió que TGR no permitiría un modelo eterno y estático del universo a menos que manipulara las ecuaciones para compensar el efecto gravitatorio de la materia. Como resultado, el universo de Einstein estaba equilibrado sobre el filo de una navaja, y la menor perturbación –incluso el transporte de materia de una parte del universo a otra– haría que el universo implosione o se expanda. Al tomar en serio esta característica del modelo de Einstein, el matemático ruso Alexander Friedman y el astrónomo belga Georges Lemaître pudieron formular de forma independiente en la década de1920 soluciones a sus ecuaciones que predijeron un universo en expansión.

El significado monumental del modelo de Friedman-Lemaître yace en su historización del universo. Como ha señalado un comentarista, hasta este momento la idea de la expansión del universo "estaba absolutamente más allá de la comprensión". A lo largo de toda la historia humana, el universo se consideró fijo e inmutable y la idea de que en realidad podría estar cambiando era inconcebible".[114] Pero si el modelo Friedman-Lemaître fuera correcto, el universo ya no podría tratarse adecuadamente como una entidad estática, en efecto, intemporalmente existente. Más bien, el universo tiene una historia, y el tiempo no será materia de indiferencia para nuestra investigación del cosmos.

En 1929, el astrónomo estadounidense Edwin Hubble demostró que la luz de las galaxias distantes se desplaza sistemáticamente hacia el extremo rojo del espectro. Este desplazamiento hacia el rojo fue tomado como un efecto Doppler que indica que las fuentes de luz estaban retrocediendo en la línea de visión. Increíblemente, lo que Hubble descubrió fue la expansión del universo predicha por Friedman y Lemaître sobre la base de la TGR de Einstein. Fue un verdadero punto de inflexión en la historia de la ciencia. "De todas las grandes predicciones que la ciencia ha hecho a lo largo de los siglos", exclama John Wheeler, "¿hubo alguna vez una más grande que esta: el predecir, y predecir correctamente, y predecir contra toda expectativa un fenómeno tan fantástico como la expansión de la universo?"[115]

El Modelo Standard

Según el modelo de Friedman-Lemaître, a medida que pasa el tiempo, las distancias

que separan a las galaxias se hacen mayores. Es importante apreciar que, como teoría basada en la TGR, el modelo no describe la expansión del contenido material del universo en un espacio vacío preexistente, sino más bien la expansión del espacio mismo. Las galaxias están concebidas para estar en reposo con respecto al espacio, pero retrocediendo progresivamente una de la otra a medida que el espacio se expande o se estira, del mismo modo que los botones pegados a la superficie de un globo se alejarán entre sí a medida que el globo se infla. A medida que el universo se expande, se vuelve cada vez menos denso. Esto tiene la asombrosa implicación de que a medida que uno invierta la expansión y extrapole en el tiempo, el universo se vuelve progresivamente más denso hasta que uno llega a un estado de densidad infinita en algún punto del pasado finito. Este estado representa una singularidad en la cual la curvatura del espacio-tiempo, junto con la temperatura, presión y densidad, se vuelve infinita. Por lo tanto, constituye un borde o límite para el espacio-tiempo mismo. P. C. W. Davies comenta,

> Si extrapolamos esta predicción a su extremo, alcanzamos un punto en el que todas las distancias en el universo se han reducido a cero. Por lo tanto, una singularidad cosmológica inicial forma una extremidad temporal pasada al universo. No podemos continuar el razonamiento físico, o incluso el concepto de espacio-tiempo, a través de tal extremo. Por esta razón, la mayoría de los cosmólogos piensan que la singularidad inicial es el comienzo del universo. En esta vista, el Big Bang representa el evento de la creación; la creación no solo de toda la materia y energía en el universo, sino también del espacio-tiempo mismo.[116]

El término “Big Bang”, originalmente una expresión burlona acuñada por Fred Hoyle para caracterizar el comienzo del universo predicho por el modelo de Friedman-Lemaître, es potencialmente engañoso, ya que la expansión no se puede visualizar desde el exterior (no hay “afuera” , así como no hay “antes” con respecto al Big Bang).[117]

El modelo estándar del Big Bang, como se llegó a llamar el modelo de Friedman-Lemaître, describe así un universo que no es eterno en el pasado, sino que surgió hace un tiempo finito. Además, y esto merece subrayarse, el origen que postula es un origen absoluto de la nada. Porque no solo toda la materia y la energía, sino que el espacio y el tiempo mismos aparecen en la singularidad cosmológica inicial. Como los físicos John Barrow y Frank Tipler enfatizan, “En esta singularidad, el espacio y el tiempo llegaron a existir; literalmente, nada existía antes de la singularidad, por lo tanto, si el Universo se origina en tal singularidad, tendríamos realmente una

creación ex nihilo.[118] Por lo tanto, podemos representar gráficamente el espacio-tiempo como un cono (Ilustración 3.2).

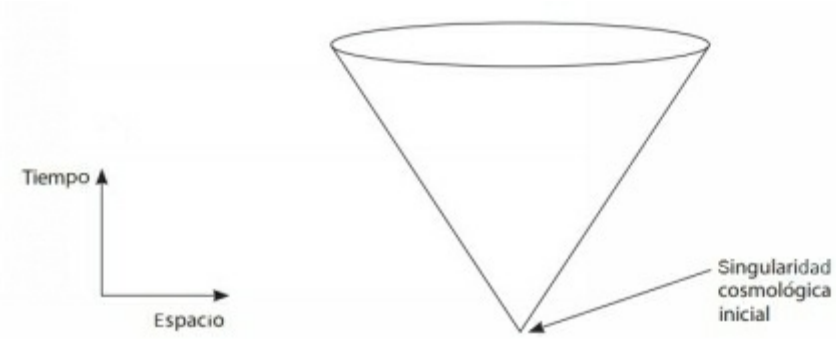


Ilustración 3.2: Representación cónica del espacio-tiempo del Modelo Estándar. El espacio y el tiempo comienzan en la singularidad cosmológica inicial, antes de la cual, literalmente, no existe nada.

En tal modelo, el universo se origina ex nihilo en el sentido de que en la singularidad inicial es cierto que no hay un punto de espacio-tiempo anterior o es falso que algo existió antes de la singularidad.

Ahora tal conclusión es profundamente inquietante para cualquiera que la pondere. Porque la pregunta no puede ser reprimida: ¿por qué vino a existir el universo? Sir Arthur Eddington, al contemplar el comienzo del universo, opinó que la expansión del universo era tan absurda e increíble que "siento casi una indignación de que alguien deba creer en ella, excepto yo mismo".[119] Finalmente se sintió forzado a concluir, "El comienzo parece presentar dificultades insuperables a menos que aceptemos considerarlo francamente sobrenatural".[120] El problema del origen del universo, en palabras de un equipo astrofísico, "implica un cierto aspecto metafísico que puede ser atractivo o repugnante".[121]

Modelo del Estado Estacionario

Rebelados por las duras alternativas metafísicas presentadas por un comienzo absoluto del universo, ciertos teóricos han estado comprensiblemente ansiosos por subvertir el Modelo Estándar y restaurar un universo eterno. El primer intento de este tipo llegó en 1948 con el primer competidor del Modelo Estándar, a saber, el Modelo del Estado Estacionario del universo. De acuerdo con esta teoría, el universo se encuentra en un estado de expansión cósmica, pero a medida que las galaxias retroceden, la nueva materia se convierte ex nihilo en los vacíos creados por la recesión galáctica (Ilustración 3.3).

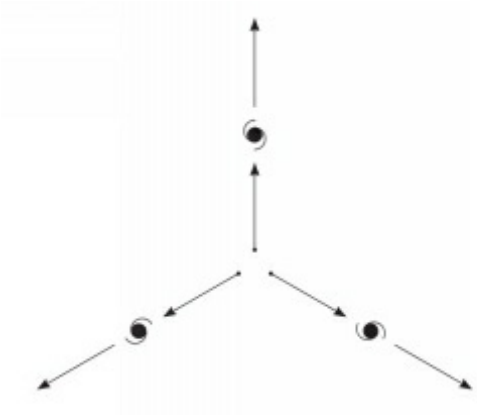


Ilustración 3.3: Modelo del Estado Estacionario. A medida que las galaxias retroceden, surge una nueva materia para reemplazarlas. El universo se renueva constantemente y nunca comenzó a existir.

Si uno extrapola la expansión del universo en el tiempo, ¡la densidad del universo nunca aumenta porque la materia y la energía simplemente se desvanecen cuando las galaxias se aproximan mutuamente!

La Teoría del Estado Estacionario nunca aseguró una sola pieza de verificación experimental; su atractivo fue puramente metafísico. En cambio, la astronomía observacional hizo cada vez más evidente que el universo tenía una historia evolutiva. Pero la refutación decisiva del Modelo del Estado Estacionario vino con dos descubrimientos que constituyeron, además del corrimiento al rojo galáctico, la evidencia más significativa para la teoría del Big Bang: la nucleosíntesis primitiva de los elementos ligeros y la radiación de fondo de microondas. Aunque los elementos pesados se sintetizaron en las estrellas, la nucleosíntesis estelar no pudo fabricar los abundantes elementos ligeros como el helio y el deuterio. Estos solo podrían haber sido creados en las condiciones extremas presentes en el primer momento del Big Bang. En 1965, un descubrimiento fortuito reveló la existencia de una radiación de fondo cósmica predicha por George Gamow en la década de 1940 sobre la base del Modelo Estándar. Esta radiación, ahora cambiada a la región de microondas del espectro, consiste en fotones emitidos durante una fase muy caliente y densa del universo. En la mente de la mayoría de los cosmólogos, la radiación cósmica de fondo desacreditó decisivamente el Modelo del Estado Estacionario.

Modelos Cíclicos

El Modelo Estándar se basó en la suposición de que el universo es en gran medida el mismo en todas las direcciones. En las décadas de 1960 y 1970, algunos cosmólogos sugirieron que al negar esa suposición, uno podría elaborar un Modelo Cíclico del universo y así evitar el comienzo absoluto predicho por el Modelo Estándar. Si la

atracción gravitacional interna de la masa del universo fuera capaz de superar la fuerza de su expansión, entonces la expansión podría revertirse en una contracción cósmica, un Big Crunch [Gran Implosión o Gran Colapso]. Si la materia del universo no estuviese distribuida uniformemente, entonces el universo colapsado podría no fusionarse en un punto, pero las cantidades de materia podrían pasar una junto a la otra, de modo que el universo parecería rebotar desde la contracción a una nueva fase de expansión. Si este proceso pudiera repetirse indefinidamente, podría evitarse un comienzo absoluto del universo (Ilustración 3.4).

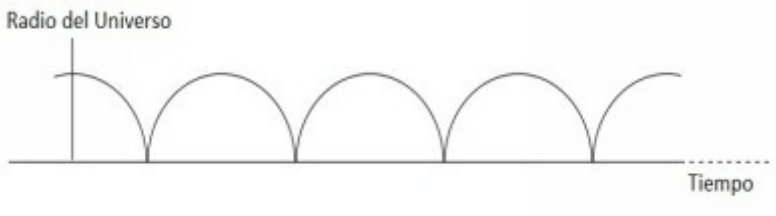


Ilustración 3.4: Modelo Oscilante. Cada fase de expansión está precedida y tiene éxito por una fase de contracción, de modo que el universo en forma de acordeón existe sin comienzo y sin fin.

Tal teoría es extraordinariamente especulativa, pero nuevamente hubo motivaciones metafísicas para adoptar este modelo. Sin embargo, las perspectivas del Modelo Oscilante se vieron severamente atenuadas en 1970 por la formulación de Roger Penrose y Stephen Hawking de los Teoremas de Singularidad que llevan sus nombres. Los teoremas revelaron que bajo condiciones muy generalizadas una singularidad cosmológica inicial es inevitable, incluso para universos no homogéneos. Reflexionando sobre el impacto de este descubrimiento, Hawking señala que los Teoremas de Singularidad de Hawking-Penrose "llevaron al abandono de los intentos (principalmente por parte de los rusos) de argumentar que hubo una fase de contratación previa y un rebote no singular en la expansión. En cambio, casi todos creen ahora que el universo y el tiempo en sí tuvieron un comienzo en el Big Bang".[122]

A pesar de que ninguna trayectoria espacio-tempo puede extenderse a través de una singularidad, el Modelo Oscilante exhibió una obstinada persistencia. Dos golpes más se presentaron contra ella. En primer lugar, no hay física conocida que pueda hacer que un universo colapsado rebote a una nueva expansión. Si, desafiando los Teoremas de Singularidad de Hawking-Penrose, el universo rebota, esto se basa en una física que aún se desconoce. En segundo lugar, los intentos de los astrónomos observacionales de descubrir la densidad de masa suficiente para generar la atracción gravitacional requerida para detener e invertir la expansión continuamente se

quedaron cortos. En enero de 1998, equipos astronómicos de Princeton, Yale, el Laboratorio Nacional Lawrence Berkeley y el Instituto de Astrofísica Harvard-Smithsonian informaron en la reunión de la Sociedad Astronómica Americana que sus diversas pruebas demostraron que "el universo se expandirá para siempre".[123] Un portavoz del equipo de Harvard-Smithsonian afirmó que ahora estaban al menos un 95 por ciento seguros de que "la densidad de la materia es insuficiente para detener la expansión del universo".[124]

Al mismo tiempo, las observaciones de los corrimientos al rojo de las supernovas arrojaron resultados inesperados que han llevado la discusión del destino del universo a una esfera completamente nueva y han servido para hacer que las preguntas sobre su densidad sean irrelevantes. ¡Los datos del corrimiento al rojo recolectados de las supernovas distantes indican que, lejos de desacelerarse, la expansión cósmica en realidad se está acelerando! Existe algún tipo de misteriosa "energía oscura" en forma, ya sea, de un campo de energía variable (llamado "quintaesencia") o, más probablemente, una constante cosmológica positiva o energía de vacío que en un cierto punto de la evolución del cosmos patea la expansión a una velocidad mayor, lo que hace que la expansión avance más rápidamente. En consecuencia, incluso los universos de alta densidad pueden expandirse para siempre; un futuro potencialmente infinito ya no es la prerrogativa privilegiada de los universos de baja densidad. Las mediciones recientes de alta precisión de la radiación de fondo de microondas cósmica realizada por la Wilkinson Microwave Anisotropy Probe (WMAP) [Sonda de Anisotropía de Microondas Wilkinson] indican: "Para la teoría que se ajusta a nuestros datos, el universo se expandirá para siempre".[125]

Modelos de Fluctuación Cuántica

Los físicos se dieron cuenta de que una descripción física del universo antes del tiempo de Planck (10^{-43} segundos después de la singularidad del Big Bang) requeriría la introducción de la física cuántica además de la TGR. En el nivel subatómico, se cree que las llamadas partículas virtuales surgen debido a fluctuaciones en la energía encerrada en el vacío, partículas que el Principio de Indeterminación de Heisenberg permite que existan por un momento fugaz antes de disolverse nuevamente en el vacío. En 1973, Edward Tryon especuló sobre si el universo podría no ser una partícula virtual de larga vida, cuya energía total es cero, nacida del vacío primitivo. Esta especulación aparentemente extraña dio lugar a una nueva generación de teorías cosmogónicas que podemos llamar Modelos de Fluctuación Cuántica [o de Vacío]. Estos modelos estaban estrechamente relacionados con un ajuste al Modelo Estándar

conocido como Inflación. En un intento por explicar la asombrosa suavidad a gran escala del universo, ciertos teóricos propusieron que entre 10^{-35} y 10^{-33} segundos después de la singularidad del Big Bang, el universo experimentó una fase de expansión súper rápida o inflacionaria que sirvió para empujar las inhomogeneidades más allá de nuestro horizonte de eventos. Antes de la era inflacionaria, el universo era simplemente un espacio vacío, o un vacío, y el universo material nació cuando la energía del vacío se convirtió en materia a través de una transición de fase de mecánica cuántica. En la mayoría de los modelos inflacionarios, a medida que uno extrapola hacia atrás en el tiempo, más allá del tiempo de Planck, el universo continúa reduciéndose a la singularidad inicial. Pero en los Modelos de Fluctuación Cuántica, se formuló la hipótesis de que, antes de la inflación, el Universo como un todo no se estaba expandiendo. Este Universo como un todo es un vacío primitivo que existe eternamente en un estado estacionario. A lo largo de este vacío, constantemente ocurren fluctuaciones subatómicas de la energía, por medio de las cuales se crea materia y nacen mini universos (Ilustración 3.5).

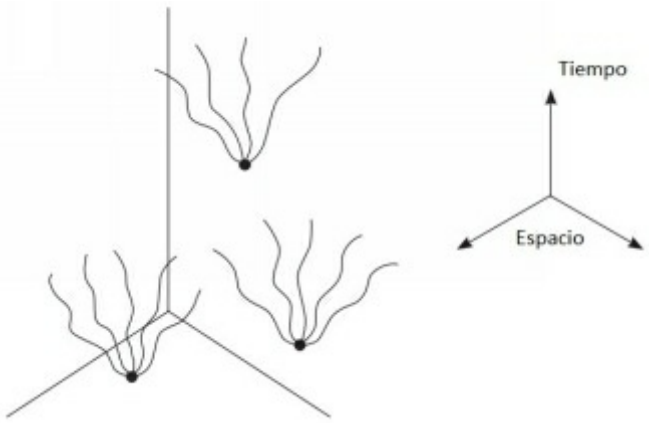


Ilustración 3.5: Modelos de Fluctuación Cuántica o de Vacío. Dentro del vacío del universo más amplio, ocurren fluctuaciones que se convierten en mini universos. El nuestro es solo uno de estos, y su comienzo relativo no implica un comienzo para el universo como un todo.

Nuestro universo en expansión no es sino uno de un número indefinido de mini universos concebidos dentro del útero del Universo mayor como un todo. Por lo tanto, el comienzo de nuestro universo no representa un comienzo absoluto, sino simplemente un cambio en el Universo eterno, como un todo no causado.

Los Modelos de Fluctuación Cuántica no sobrevivieron a la década de 1980. No solo hubo problemas teóricos con los mecanismos de producción de la materia, sino que estos modelos enfrentaron una profunda incoherencia interna. De acuerdo con dichos modelos, es imposible especificar con precisión cuándo y dónde se producirá

una fluctuación en el vacío primitivo que luego se convertirá en un universo. Dentro de cualquier intervalo finito de tiempo, hay una probabilidad positiva de que tal fluctuación ocurra en cualquier punto del espacio. Por lo tanto, dado un tiempo pasado infinito, los universos eventualmente se engendrarán en cada punto en el vacío primitivo y, a medida que se expandan, comenzarán a colisionar y unirse el uno con el otro. Por lo tanto, dado el tiempo pasado infinito, ahora deberíamos estar observando un universo infinitamente viejo, no uno relativamente joven. Un teórico intentó evitar este problema estipulando que las fluctuaciones en el vacío primitivo solo se producen infinitamente separadas, de modo que cada miniuniverso tiene un espacio infinito en el que expandirse.[126] No solo es un escenario inaceptablemente ad hoc, sino que incluso no resuelve el problema. Para un tiempo pasado infinito dado, cada una de las regiones infinitas del vacío habrá engendrado un universo abierto que por ahora habrá llenado completamente esa región, con el resultado de que todos los miniuniversos individuales se habrían fusionado.

La única forma de evitar el problema sería postular una expansión del vacío primitivo; pero luego volvemos al origen absoluto implícito en el Modelo Estándar. De acuerdo con el cosmólogo cuántico Christopher Isham, estos modelos fueron descartados hace mucho tiempo y "no mucho se ha hecho" desde entonces.[127]

Modelo de Inflación Caótica

La inflación también forma el contexto para la próxima alternativa: el Modelo de Inflación Caótica. La teoría inflacionaria, aunque criticada por algunos como indebidamente "metafísica", ha sido ampliamente aceptada entre los cosmólogos. Uno de los teóricos de la inflación más fértiles ha sido el cosmólogo ruso Andrei Linde, que ha defendido su Modelo de Inflación Caótica.[128] En el modelo de Linde, la inflación nunca termina: cada dominio inflable del universo cuando alcanza cierto volumen da lugar a través de la inflación a otro dominio, y así sucesivamente, ad infinitum (Ilustración 3.6).

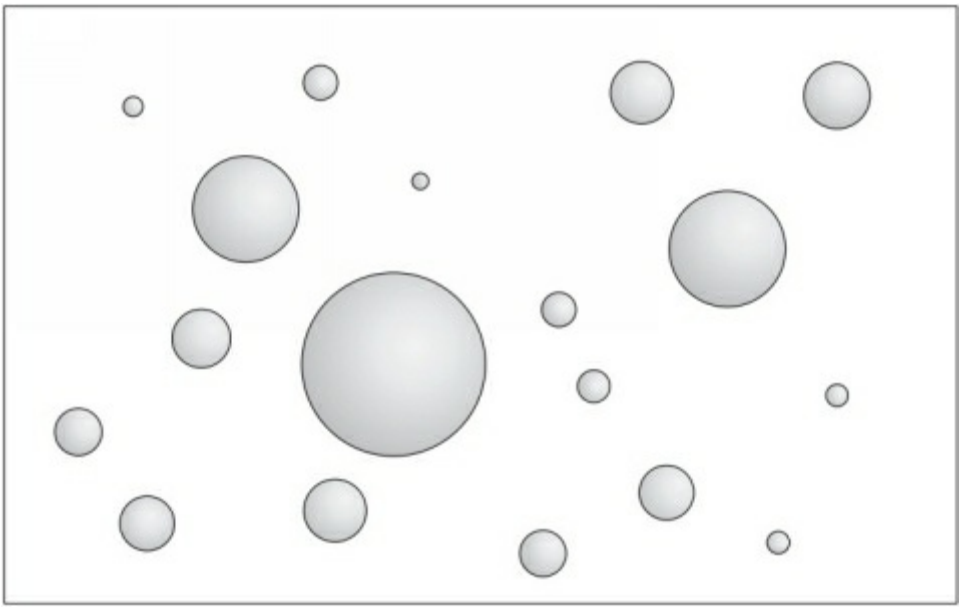


Ilustración 3.6: Modelo de Inflación Caótica. El universo más amplio produce a través de la inflación dominios separados que continúan alejándose unos de otros a medida que el espacio más amplio se expande.

El modelo de Linde tiene un futuro infinito. Pero Linde está preocupado ante la perspectiva de un comienzo absoluto. Él escribe: "El aspecto más difícil de este problema no es la existencia de la singularidad en sí misma, sino la pregunta de qué era antes de la singularidad... Este problema se encuentra en algún lugar en el límite entre la física y la metafísica".[129] Por lo tanto, Linde propuso que la inflación caótica no solo es interminable, sino que no tiene fin. Cada dominio en el universo es el producto de la inflación en otro dominio, por lo que se evita la singularidad y con ella también la cuestión de lo que vino antes (o, más exactamente, qué lo causó). Nuestro universo observable resulta ser una sola burbuja en un multiverso eterno más amplio de mundos.

En 1994, sin embargo, Arvind Borde y Alexander Vilenkin demostraron que cualquier espacio-tiempo eternamente inflado hacia el futuro no puede ser "geodésicamente completo" en el pasado, es decir, debe haber existido en algún punto en el pasado indefinido una singularidad inicial. Por lo tanto, el escenario del multiverso no puede ser pasado eterno. Ellos escriben:

> Un modelo en el que la fase inflacionaria no tiene fin... naturalmente lleva a esta pregunta: ¿Puede este modelo extenderse también al pasado infinito, evitando de esta manera el problema de la singularidad inicial?... Esto de hecho no es posible en el futuro eterno de los espacios espaciales inflacionarios siempre que obedezcan a unas condiciones físicas razonables: dichos modelos deben poseer necesariamente singularidades iniciales... El

> hecho de que los tiempos espaciales inflacionarios son de pasado incompleto nos obliga a abordar la cuestión de lo que, en todo caso, vino antes.[130]

En respuesta, Linde estuvo de acuerdo con la conclusión de Borde y Vilenkin: debe haber habido una singularidad de Big Bang en algún momento del pasado.[131]

En 2003, Borde y Vilenkin en cooperación con Alan Guth pudieron fortalecer su conclusión mediante la elaboración de un nuevo teorema independientemente de la suposición de la llamada "condición de energía débil", que los partidarios de la inflación eterna pasada podrían haber negado en un esfuerzo por salvar su teoría.[132] El nuevo teorema, en palabras de Vilenkin, "parece cerrar esa puerta por completo".[133] Los modelos inflacionarios, como sus predecesores, no pudieron evitar el comienzo previsto por el Modelo Estándar.

Modelos de Gravedad Cuántica

Al final de su análisis del Modelo de Inflación Caótica de Linde, Borde y Vilenkin dicen con respecto a la pregunta metafísica de Linde: "La forma más prometedora de abordar este problema es probablemente tratar el universo de forma mecánica y describirlo mediante una función de onda en lugar de por un espacio-tiempo clásico".[134] Porque "se deduce a partir del teorema que la región de inflación tiene un límite en el pasado, y una nueva física (además de la inflación) es necesaria para determinar las condiciones de ese límite. La cosmología cuántica es el principal candidato para este papel".[135] De ese modo nos llevan a la siguiente clase de modelos que consideraremos, a saber, los Modelos de Gravedad Cuántica.

Vilenkin y, con mayor fama, James Hartle y Stephen Hawking han propuesto modelos del universo que Vilenkin llama cándidamente ejercicios de "cosmología metafísica".[136] Los modelos Hartle-Hawking y de Vilenkin eliminan la singularidad inicial al transformar la geometría cónica del espacio-tiempo clásico en una geometría lisa y curva que no tiene borde (Ilustración 3.7). Esto se logra mediante la introducción de números imaginarios para la variable de tiempo en las ecuaciones gravitacionales de Einstein, que efectivamente elimina la singularidad.

Al postular un tiempo finito (imaginario) en una superficie cerrada antes del tiempo de Planck en lugar de un tiempo infinito en una superficie abierta, tales modelos realmente parecen apoyar, en lugar de socavar, el hecho de que el tiempo y el universo tuvieron un comienzo. Dichas teorías, de ser exitosas, nos permitirían

modelar el comienzo del universo sin una singularidad inicial que involucre densidad infinita, temperatura, presión, etc.

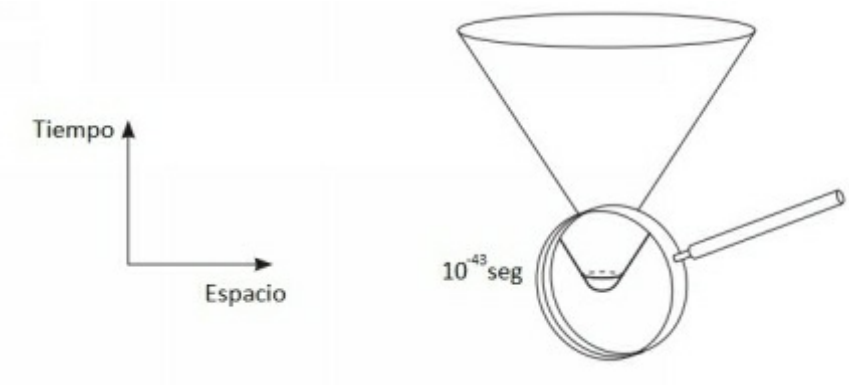


Ilustración 3.7: Modelo de Gravedad Cuántica. En la versión de Hartle-Hawking, el espacio-tiempo se "redondea" antes del tiempo de Planck, de modo que aunque el pasado sea finito, no haya un punto de borde o de inicio.

Como señala Barrow, "este tipo de universo cuántico no siempre ha existido; nace tal como lo hicieron las cosmologías clásicas, pero no comienza en un Big Bang donde las cantidades físicas son infinitas".[137] Barrow señala que tales modelos "a menudo se describen como una imagen de 'creación de la nada'", la única advertencia es que en este caso "no hay punto de creación definido".[138] Tener un comienzo no implica tener un punto de comienzo. Incluso en el Modelo Estándar, los teóricos a veces "recortan" el punto singular inicial sin pensar que, por lo tanto, el espacio-tiempo ya no comienza a existir y, por lo tanto, se resuelve el problema del origen del universo. El tiempo comienza a existir solo en el caso de cualquier intervalo temporal finito, solo hay un número finito de intervalos temporales iguales anteriores a él. Esa condición se cumple para los Modelos de Gravedad Cuántica así como también para el Modelo Estándar. Según Vilenkin, "La imagen presentada por la cosmología cuántica es que el universo comienza como una pequeña y cerrada geometría de 3 e inmediatamente ingresa al régimen de inflación eterna, con nuevas regiones térmicas que se forman constantemente. En esta imagen, el universo tiene un comienzo pero no un final".[139] Por lo tanto, los modelos de Gravedad Cuántica, como el Modelo Estándar, implican el comienzo del universo.

Quizás se dirá que tal interpretación de los modelos de Gravedad Cuántica no toma en serio la noción de "tiempo imaginario". La introducción de números imaginarios para la variable tiempo en la ecuación de Einstein tiene el efecto peculiar de hacer que la dimensión del tiempo no se distinga del espacio. Pero en ese caso, el régimen de tiempo imaginario anterior al tiempo de Planck no es un espacio-tiempo

en absoluto, sino un espacio euclidiano de cuatro dimensiones. Considerado de manera realista, un espacio de cuatro dimensiones sería evacuado de todo devenir temporal y simplemente existiría eternamente. Hawking lo describe como "completamente autónomo y no se ve afectado por nada fuera de sí mismo. No sería creado ni destruido. Simplemente SERÍA".[140]

La pregunta que surge para esta interpretación del modelo es si tal régimen de tiempo imaginario debe interpretarse de manera realista o instrumental. A este respecto, no cabe duda de que el uso de cantidades imaginarias para el tiempo es un mero dispositivo matemático sin significado ontológico. Porque, primero, no hay una interpretación física inteligible del tiempo imaginario en oferta. ¿Qué significa, por ejemplo, hablar del lapso de un segundo imaginario o de la duración de un objeto físico a través de dos minutos imaginarios? En segundo lugar, el tiempo es metafísicamente distinto del espacio, sus momentos están ordenados por una relación anterior que no ordena de manera similar los puntos en el espacio. Pero esta diferencia esencial está oscurecida por el tiempo imaginario. Por lo tanto, el "tiempo imaginario" se interpreta de manera más plausible como una invención matemática. Barrow observa,

> Los físicos a menudo han llevado a cabo este procedimiento de "cambiar el tiempo en el espacio" como un truco útil para hacer ciertos problemas en la mecánica cuántica ordinaria, aunque no imaginaron que el tiempo era realmente como el espacio. Al final del cálculo, vuelven a la interpretación habitual de que hay una dimensión de tiempo y tres... dimensiones de... espacio.[141]

Hawking simplemente se niega a reconvertir a números reales. Si lo hacemos, entonces la singularidad reaparece. Hawking admite: "Solo si pudiéramos imaginar el universo en términos de tiempo imaginario, no habría singularidades... Sin embargo, cuando uno regresa al tiempo real en el que vivimos, todavía parece haber singularidades".[142] El modelo de Hawking es, por lo tanto, una forma de redescribir un universo con un singular punto de partida de tal manera que esa singularidad se transforma; pero tal redescripción no es de carácter realista.

Vilenkin reconoce el uso del tiempo imaginario como una mera "conveniencia computacional" sin significado ontológico.[143] Sorprendentemente, Hawking lo hace en otros contextos.[144] Esto impide que sus modelos sean interpretados de forma realista como relatos del origen del universo espacio-tiempo en un atemporalmente existente espacio de cuatro dimensiones. Más bien, sus teorías son formas de modelar el comienzo real del universo ex nihilo de tal manera que no involucren una

singularidad. Lo que trajo al universo a la existencia sigue sin explicación en tales teorías.

Escenario de Cuerdas

Finalmente llegamos al extremo de la especulación cosmológica: la cosmología de cuerdas. Estos escenarios se basan en una alternativa al modelo quark estándar de la física de partículas elementales. La llamada teoría de cuerdas (o Teoría M) concibe los bloques de construcción fundamentales de la materia, no como partículas como los quarks, sino cuerdas de energía unidimensionales, vibrantes y diminutas. La teoría de cuerdas es tan complicada y embrionaria en su desarrollo que todas sus ecuaciones aún no han sido declaradas, mucho menos resueltas. Pero eso no ha impedido que algunos cosmólogos intenten imaginar escenarios cosmológicos basados en conceptos de la teoría de cuerdas para tratar de evitar el comienzo predicho por la cosmología habitual del Big Bang.

Se han propuesto dos tipos de escenarios. El primero de ellos es el Escenario Pre-Big Bang defendido por los físicos italianos Gabriele Veneziano y Maurizio Gasperini.[145] Ellos conciben el Big Bang como el evento transitorio entre una fase de contracción cronológicamente anterior al Big Bang y la fase de expansión observada después. Tal rebote se postula sobre la base de límites que el tamaño y las simetrías de las cuerdas establecen para el aumento en cantidades como la curvatura del espacio-tiempo, la densidad, la temperatura, y así sucesivamente. Antes del Big Bang, se formó un agujero negro en el espacio de vacío estático eternamente preexistente y se colapsó hasta los valores máximos permitidos de tales cantidades antes de rebotar en la expansión actual, observada hoy (Ilustración 3.8).

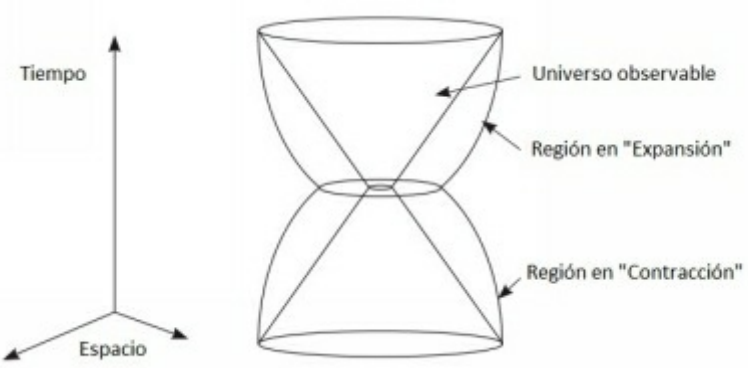


Ilustración 3.8: Escenario Pre-Big Bang. Nuestro universo observable resulta del rebote del colapso de un agujero negro en un espacio de vacío preexistente más amplio.

El escenario difiere de los antiguos modelos cíclicos en que la contracción previa se

concibe para que tenga lugar dentro de un espacio estático más amplio y proceda desde el infinito. Si la expansión continuará para siempre, entonces la contracción ha durado para siempre. Cuanto más se retrocede hacia el pasado infinito, menos denso se vuelve el universo, al uno acercarse a un límite en el pasado infinito de un universo casi vacío que consiste en un gas ultra fino de radiación y materia. A medida que uno avanza en el tiempo, el contenido material de varias regiones del espacio comienza a colapsar en agujeros negros. Pero en lugar de colapsar en singularidades, estos agujeros negros alcanzan un máximo de curvatura, densidad, etc., antes de rebotar en las fases de expansión. Nuestro universo es solo una de estas regiones de colapso y rebote dentro del universo más amplio. Por lo tanto, se evita un comienzo absoluto del universo.

Aunque el Escenario Pre-Big Bang se basa en una teoría inexistente y está plagado de problemas sobre cómo unirse a las fases antes y después de Big Bang en conjunto, estos problemas puramente físicos palidecen en comparación con las profundas dificultades conceptuales que asisten a tal escenario. Al igual que los antiguos Modelos de Fluctuación Cuántica o de Vacío, el Escenario Pre-Big Bang postula un espacio eterno y estático en el que nuestro universo observable se origina a través de un evento del Big Bang hace un tiempo finito. Pero dado que hay una probabilidad positiva de que se forme un agujero negro en cualquier parcela de espacio preexistente, tal evento, dado un tiempo pasado infinito, habría ocurrido infinitamente hace mucho tiempo, lo cual es inconsistente con la edad finita de nuestro universo observable. Además, todos los agujeros negros previos al Big Bang debieron haberse fundido en un tiempo infinito en un agujero negro masivo coextensivo con el universo, por lo que el universo posterior al Big Bang debería observarse como infinitamente antiguo. De manera similar, un universo tan amplio y estático, si es un sistema cerrado, debería, dado un tiempo pasado infinito, haber llegado ya a un estado de equilibrio termodinámico, en contradicción con el desequilibrio observado (más sobre esto en el siguiente capítulo). En sus esfuerzos por explicar el origen del universo observable desde una condición pre-Big Bang, Gasperini y Veneziano han estado particularmente atentos a los difíciles problemas que surgen de su suposición de un espacio más amplio y eternamente preexistente. Lo que han hecho, en efecto, es tratar el pasado como un proceso potencialmente infinito que se acerca a un límite infinitamente distante, más que como una secuencia infinita de eventos que no tienen principio sino un fin en el presente.

El más famoso de los escenarios de cuerdas ha sido el llamado Escenario (o Universo) Ecpirótico defendido por Paul Steinhardt.[146] En la revisión más reciente,

el Escenario Ecpirótico Cíclico, se nos pide que imaginemos dos membranas tridimensionales (o "branas" para abreviar) existiendo en un espacio-tiempo de cinco dimensiones (Ilustración 3.9). Una de estas branas es nuestro universo. Se dice que estas dos branas están en un ciclo eterno en el que se aproximan, colisionan y retroceden una contra otra. Es la colisión de la otra brana con la nuestra que causa la expansión de nuestro universo. Con cada colisión, la expansión se renueva. Se dice que las ondas en las branas explican la estructura a gran escala de nuestro universo tridimensional. Por lo tanto, a pesar de que nuestro universo se está expandiendo, nunca tuvo un comienzo.

Nuevamente, completamente aparte de su naturaleza especulativa, el Escenario Ecpirótico ha estado plagado de problemas.[147] Pero dejemos pasar eso. Quizás todos estos problemas se puedan resolver de alguna manera. El punto más importante es que resulta que, al igual que el Modelo de Inflación Caótica, el Escenario Ecpirótico Cíclico no puede ser eterno en el pasado.

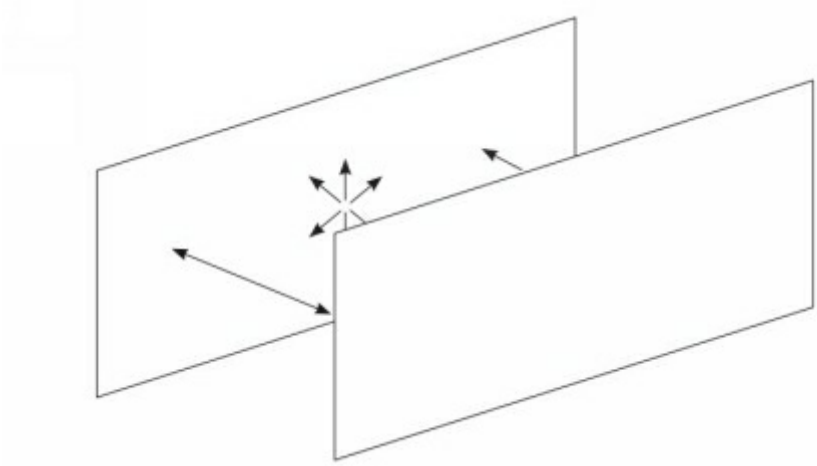


Ilustración 3.9: Escenario Ecpirótico Cíclico. Dos membranas tridimensionales en un ciclo eterno de aproximación, colisión y retroceso. Con cada colisión, la expansión de nuestro universo se revitaliza.

Con la formulación de su teorema más fuerte, Borde, Guth y Vilenkin fueron capaces de generalizar sus resultados anteriores en modelos inflacionarios de tal manera que se pudiera extender su conclusión a otros modelos. De hecho, el nuevo teorema implica que cualquier universo que en promedio se haya expandido globalmente a una tasa positiva es geodésicamente incompleto en el pasado y, por lo tanto, tiene un límite pasado. Específicamente, señalan: "Nuestro argumento puede extenderse directamente a la cosmología en dimensiones superiores, específicamente a la cosmología de branas de Steinhardt".[148] Según Vilenkin, "de nuestro teorema se desprende que el universo cíclico está incompleto en el pasado",[149] es decir, la

necesidad de una singularidad inicial no ha sido eliminada. Por lo tanto, tal universo no puede ser pasado-eterno. Steinhardt mismo ha llegado a reconocer esta implicación del teorema en Escenarios Ecpiróticos y ahora reconoce que en su escenario el universo tiene un límite pasado en algún punto del pasado métricamente finito.[150]

Resumen

La historia de la cosmogonía del siglo XX ha sido, en cierto sentido, una serie de intentos fallidos de elaborar modelos aceptables no estándar del universo en expansión, de tal forma que se evite el comienzo absoluto predicho por el Modelo Estándar. Este desfile de fallas puede ser confuso para el laico, lo que le lleva a deducir erróneamente que el campo de la cosmología está en constante cambio, a medida que nuevas teorías del origen del universo van y vienen continuamente, sin ningún resultado asegurado. De hecho, la predicción del Modelo Estándar de un comienzo absoluto ha persistido a través de un siglo de asombroso progreso en la cosmología teórica y observacional, y sobrevivió a una avalancha de teorías alternativas. Con cada falla sucesiva de las teorías cosmogónicas alternativas para evitar el comienzo absoluto del universo predicho por el Modelo Estándar, esa predicción ha sido corroborada. Se puede decir con confianza que ningún modelo cosmogónico ha sido verificado repetidamente en sus predicciones y corroborado por los intentos de su falsificación, o tan concordante con los descubrimientos empíricos y tan filosóficamente coherente, como el Modelo Estándar del Big Bang.

Parece que se llegó a una especie de línea divisoria en 2003 con la formulación de Borde y Guth y Vilenkin de su teorema que establece que cualquier universo que en promedio sobre su historia pasada haya estado en un estado de expansión cósmica, no puede ser eterno en el pasado sino que debe tener un límite de espacio-tiempo. Los teóricos que pretenden evitar el comienzo absoluto del universo siempre podrían refugiarse previamente en el período anterior al tiempo de Planck, una época tan poco comprendida que un comentarista la ha comparado con las regiones en los mapas de los antiguos cartógrafos marcados con"¡Aquí hay dragones!" –se puede llenar con todo tipo de quimeras. Pero el teorema de Borde-Guth-Vilenkin no depende de ninguna descripción física particular del universo antes del tiempo de Planck, sino que se basa en un razonamiento físico engañosamente simple que se mantendrá independientemente de nuestra incertidumbre con respecto a esa época. Sin mucha ayuda, los intentos más importantes para evitar el comienzo absoluto del universo son derribados, especialmente el querido de los cosmólogos actuales, el

eterno multiverso inflacionario. Vilenkin, comenta sin rodeos: “Se dice que un argumento es lo que convence a los hombres razonables y una prueba es lo que se necesita para convencer incluso a un hombre irrazonable. Con la prueba ahora en su lugar, los cosmólogos ya no pueden esconderse detrás de la posibilidad de un universo pasado-eterno. No hay escapatoria, tienen que enfrentar el problema de un comienzo cósmico”.[151]

Por supuesto, en vista de los problemas metafísicos planteados por la perspectiva de un comienzo del universo, podemos estar seguros de que la búsqueda para evitar el comienzo absoluto predicho por el Modelo Estándar continuará sin disminución. Tales esfuerzos deben ser alentados, y no tenemos ninguna razón para pensar que tales intentos de falsificación de la predicción del Modelo Estándar resultarán en algo más que la corroboración adicional de su predicción de un comienzo. Si bien la evidencia científica es siempre provisional, puede haber pocas dudas en este caso a donde la evidencia apunta.

Argumentos Científicos:

(4) Las Propiedades Termodinámicas del Universo

Como si esto no fuera suficiente, hay una segunda confirmación científica para el comienzo del universo, la evidencia de la termodinámica. De acuerdo con la segunda ley de la termodinámica, los procesos que tienen lugar en un sistema cerrado siempre tienden hacia un estado de equilibrio. En otras palabras, a menos que la energía se alimente constantemente en un sistema, los procesos en el sistema tenderán a agotarse y desaparecerán. Por ejemplo, si tuviera una botella sellada al vacío, y le introdujera algunas moléculas de gas, el gas se extendería uniformemente dentro de la botella. Es prácticamente imposible que las moléculas retrocedan, por ejemplo, en una esquina de la botella. Es por eso que cuando entras en una habitación, el aire de la habitación nunca se separa repentinamente en oxígeno en un extremo y nitrógeno en el otro. También es por eso que cuando entras a tu baño puedes estar seguro de que tendrá una temperatura pareja en lugar de sólido congelado en un extremo y ebullición en el otro. Está claro que la vida no sería posible en un mundo en el que la segunda ley de la termodinámica no fuera válida.

Implicaciones Cosmológicas de la Segunda Ley

Ahora nuestro interés en la ley es lo que sucede cuando se aplica al universo como un todo. Porque el universo es, en la visión atea, un gigantesco sistema cerrado, ya que es todo lo que existe y no hay nada fuera de él. Ya en el siglo XIX, los científicos

se dieron cuenta de que la aplicación de la segunda ley al universo en su conjunto implicaba una sombría conclusión escatológica: con el tiempo suficiente, el universo finalmente llegaría a un estado de equilibrio y sufriría la "muerte térmica". Una vez el universo alcance ese estado, no habrá más cambios posibles. El universo está muerto.

Pero esta proyección aparentemente firme planteó una pregunta aún más profunda: si, dado el tiempo suficiente, el universo sufrirá la muerte térmica, entonces ¿por qué–si ha existido por siempre– no está ahora en un estado de muerte térmica? Si en un período de tiempo finito el universo llegará inevitablemente al equilibrio, del cual no es físicamente posible ningún otro cambio significativo, entonces ya debería estar en equilibrio, si ha existido durante un tiempo infinito. Como un reloj que hace tic-tac, ya debería haberse agotado. Dado que aún no se ha agotado, esto implica, en palabras de Richard Schlegel, que "de alguna manera el universo debe haberse dado más cuerda".[152]

El físico alemán del siglo XIX Ludwig Boltzmann ofreció una hipótesis atrevida para explicar por qué no encontramos el universo en un estado de muerte térmica o equilibrio termodinámico.[153] Boltzmann formuló la hipótesis de que el universo en su conjunto existe, en realidad, en un estado de equilibrio, pero que a lo largo del tiempo las fluctuaciones en el nivel de energía ocurren aquí y allá a lo largo el universo, de modo que por casualidad solo habrá regiones aisladas donde exista desequilibrio. Boltzmann se refirió a estas regiones aisladas como "mundos". No debería sorprendernos ver nuestro mundo en un estado de desequilibrio altamente improbable, sostuvo, ya que en el conjunto de todos los mundos deben existir por casualidad ciertos mundos en desequilibrio, y el nuestro solo pasa a ser uno de estos.

El problema con la hipótesis de Boltzmann era que si nuestro mundo no fuera más que una fluctuación en un mar de energía difusa, entonces es abrumadoramente más probable que observemos una región de desequilibrio mucho más pequeña que la nuestra. Para que existamos, una fluctuación más pequeña habría sido suficiente y es mucho más probable que una tan grande como el universo observable. Además, incluso una fluctuación colosal que produjo nuestro mundo instantáneamente por un accidente enorme es inestimablemente más probable que un declive progresivo de la entropía durante miles de millones de años que diera forma al mundo que vemos. De hecho, la hipótesis de Boltzmann, si se adopta, nos obligaría a considerar el pasado como ilusorio, todo lo que tiene la mera apariencia de la edad, y las estrellas y los planetas como ilusorios, simples "imágenes" por así decirlo, ya que ese tipo de mundo es enormemente más probable dado un estado de equilibrio general que un mundo

con eventos genuinos, temporalmente y espacialmente distantes. Por lo tanto, la comunidad científica ha rechazado universalmente la hipótesis de Boltzmann, y el desequilibrio actual generalmente se considera como el resultado de la condición de baja entropía inicial que se obtuvo misteriosamente al comienzo del universo.

Escenarios Escatológicos

El advenimiento de la teoría de la relatividad y su aplicación a la cosmología alteraron la forma del escenario escatológico predicho sobre la base de la segunda ley de la termodinámica, pero no afectaron materialmente la cuestión fundamental. Suponiendo que no hay una constante cosmológica positiva que alimente la expansión del universo, esa expansión se desacelerará con el tiempo. Dos escenarios escatológicos radicalmente diferentes se presentan entonces. Si la densidad del universo excede un cierto valor crítico, entonces la atracción interna de la propia gravedad del universo finalmente vencerá la fuerza de la expansión y el universo colapsará sobre sí mismo en un ardiente Big Crunch. Beatrice Tinsley describió tal escenario:

> Si la densidad promedio de la materia en el universo es lo suficientemente grande, la atracción gravitacional mutua entre los cuerpos finalmente retrasará la expansión. El universo se contraerá y colapsará en una bola de fuego. No hay un mecanismo físico conocido que pueda revertir una gran implosión [big crunch] catastrófica. Aparentemente, si el universo se vuelve lo suficientemente denso, estará en una muerte térmica.[154]

Si el universo está predestinado a una contracción, entonces a medida que se contrae las estrellas obtienen energía, lo que hace que se quemen más rápidamente y finalmente exploten o se evaporen. A medida que todo en el universo se vuelve más cercano, los agujeros negros comienzan a devorar todo lo que los rodea y eventualmente comienzan a unirse. Con el tiempo, "todos los agujeros negros finalmente se unen en un gran agujero negro que es coextensivo con el universo", de donde el universo nunca volverá a emerger.[155] No hay física conocida que permita que el universo rebote a una nueva expansión antes de una singularidad final o pase a través de la singularidad a un estado posterior.

Por otro lado, si la densidad del universo es igual o menor que el valor crítico, entonces la gravedad no superará la fuerza de la expansión y el universo se expandirá para siempre a un ritmo progresivamente más lento. Tinsley describió el destino de este universo:

> Si el universo tiene una baja densidad, su muerte será fría. Se expandirá para siempre a un ritmo cada vez más lento. Las galaxias convertirán todo su gas en estrellas y las estrellas se apagarán. Nuestro propio sol se convertirá en un residuo resfriado y muerto, flotando entre los cadáveres de otras estrellas en una Vía Láctea cada vez más aislada.[156]

A los 10^{30} años, el universo consistirá en 90 por ciento de estrellas muertas, 9 por ciento de agujeros negros supermasivos formados por el colapso de las galaxias y 1 por ciento de materia atómica, principalmente hidrógeno. La física elemental de partículas sugiere que después de eso los protones se descompondrán en electrones y positrones, de modo que el espacio se llenará con un gas enrarecido tan delgado que la distancia entre un electrón y un positrón será aproximadamente del tamaño de la presente galaxia. En 10^{100} años, comenzaría la llamada Era Oscura, algunos científicos creen que los agujeros negros se disiparán por un extraño efecto predicho por la mecánica cuántica. La masa y la energía asociadas con un agujero negro distorsionan tanto el espacio que se dice que crean un "túnel" o "agujero de gusano" a través del cual la masa y la energía se expulsan en otra región del espacio. A medida que la masa de un agujero negro disminuye, su pérdida de energía se acelera, por lo que eventualmente se disipa en radiación y partículas elementales. Eventualmente, todos los agujeros negros se evaporarán por completo y toda la materia del universo en constante expansión se reducirá a un gas delgado de partículas elementales y radiación. Debido a que el volumen del espacio aumenta constantemente, el universo nunca llegará al equilibrio, ya que siempre hay más espacio para la producción de entropía. No obstante, el universo se volverá cada vez más frío, oscuro, diluido y muerto.

Descubrimientos muy recientes proporcionan una fuerte evidencia de que efectivamente hay una constante cosmológica positiva que causa que la expansión cósmica se acelere en vez de desacelerar. Paradójicamente, dado que el volumen del espacio aumenta exponencialmente, permitiendo un mayor espacio para una mayor producción de entropía, el universo en realidad se aleja más y más de un estado de equilibrio a medida que transcurre el tiempo. Pero la aceleración no hace más que apresurar la desintegración del cosmos en manchas materiales cada vez más aisladas que ya no están causalmente conectadas con remanentes aislados del universo en expansión. Cada uno de estas manchas enfrenta, a su vez, la extinción termodinámica. Por lo tanto, el sombrío futuro previsto sobre la base de la segunda ley permanece fundamentalmente inalterado.

Por lo tanto, la misma gran pregunta planteada por la física clásica persiste: ¿por qué, si el universo ha existido para siempre, no está ahora en un estado frío, oscuro,

diluido y sin vida? En contraste con sus antepasados del siglo XIX, los físicos contemporáneos han llegado a cuestionar la suposición implícita de que el universo es eterno. Davies informa,

> Hoy en día, pocos cosmólogos dudan de que el universo, al menos tal como lo conocemos, haya tenido un origen en un momento finito en el pasado. La alternativa –que el universo siempre ha existido de una forma u otra– se encuentra con una paradoja bastante básica. El sol y las estrellas no pueden seguir ardiendo para siempre: tarde o temprano se quedarán sin combustible y morirán.
>
> Lo mismo es cierto para todos los procesos físicos irreversibles; el stock de energía disponible en el universo para manejarlos es finito y no puede durar por la eternidad. Este es un ejemplo de la llamada segunda ley de la termodinámica, que, aplicada a todo el cosmos, predice que el universo está estancado en un deslizamiento unidireccional de degeneración y decadencia hacia un estado final de máxima entropía o desorden. Como este estado final aún no se ha alcanzado, se deduce que el universo no puede haber existido por un tiempo infinito.[157]

Davies concluye: "El universo no puede haber existido para siempre. Sabemos que debe haber habido un comienzo absoluto hace un tiempo finito".[158]

Modelos Cíclicos

Durante las décadas de 1960 y 1970, algunos científicos intentaron escapar de esta conclusión argumentando que el universo oscila dentro y fuera de la eternidad, por lo que nunca alcanza un estado final de equilibrio (Ilustración 3.4). Pero, aparte de las dificultades mencionadas anteriormente, el hecho es que las propiedades termodinámicas de los modelos cíclicos u oscilantes implican el comienzo mismo del universo que sus defensores trataron de evitar. La entropía se conserva de ciclo a ciclo en tales modelos, lo que tiene el efecto de generar oscilaciones más grandes y más largas con cada ciclo sucesivo (Ilustración 3.10).

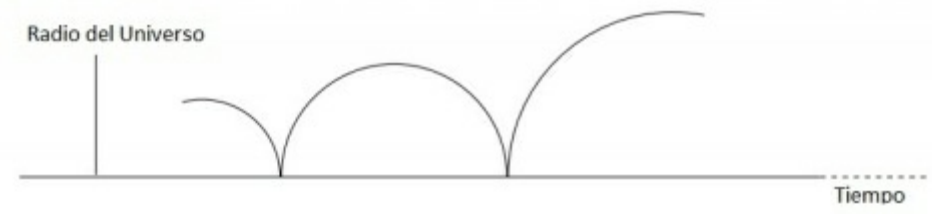


Ilustración 3.10: Modelo Cíclico u Oscilante con aumento de entropía. Debido a la conservación de la entropía, cada oscilación sucesiva tiene un radio mayor y un tiempo de expansión más largo.

Por lo tanto, si uno rastrea las expansiones en el tiempo, se volverían cada vez más y

más pequeñas. Un equipo científico explica: “El efecto de la producción de entropía será aumentar la escala cósmica, de ciclo a ciclo.... Por lo tanto, mirando hacia atrás en el tiempo, cada ciclo generaba menos entropía, tenía un ciclo de tiempo más pequeño y tenía un factor de expansión de ciclo más pequeño que el ciclo que lo seguía”.[159] Por lo tanto, en palabras de otro equipo científico, “El modelo multiciclo tiene un futuro infinito, pero solo un pasado finito”.[160]De hecho, el astrónomo Joseph Silk estima, en base al nivel actual de entropía en el universo, que no podría haber pasado por más de 100 oscilaciones previas.[161]

Incluso si esta dificultad fuera evitada, un universo que oscila desde la eternidad pasada requeriría una sintonía infinitamente precisa de las condiciones iniciales para persistir a través de un número infinito de rebotes sucesivos. Un universo que rebota desde una única contracción infinitamente larga es, si la entropía aumenta durante la fase de contracción, incompatible con la condición inicial de baja entropía de nuestra fase de expansión. Postular una disminución de la entropía durante la fase de contracción para escapar de este problema violaría la segunda ley. En cualquier caso, tal universo implica un ajuste radical de un tipo muy especial, ya que las condiciones iniciales deben establecerse en -∞ en el pasado.[162]

Universos Bebé

¿Hay alguna otra forma plausible de aferrarse a la eternidad del pasado frente al estado de desequilibrio del universo? Las especulaciones flotaron en las discusiones escatológicas sobre los futuros “universos bebés” de nuestro universo en desarrollo. Se ha conjeturado que los agujeros negros pueden ser portales de agujeros de gusanos a través de los cuales las burbujas de energía de falso vacío pueden crear nuevos universos bebés en expansión, cuyos cordones umbilicales a nuestro el universo puede finalmente romperse a medida que los agujeros de gusano se cierran, dejando al universo bebé como un espacio-tiempo que existe independientemente (Ilustración 3.11). Tal vez podamos imaginar que nuestro universo observable es solo uno de los descendientes recién nacidos de un universo infinitamente antiguo y preexistente.

La conjetura de los futuros descendientes de nuestro universo mediante dicho mecanismo fue el tema de una apuesta entre Stephen Hawking y James Preskill, que Hawking en 2004 finalmente admitió, en un evento muy publicitado en la prensa, que había perdido.[163] La conjetura requeriría que la información encerrada en un

agujero negro pueda perderse para siempre escapando a otro universo. Una de las últimas demoras, Hawking finalmente llegó a un acuerdo en que la teoría cuántica requiere que la información se conserve en la formación de agujeros negros y la evaporación. ¿Las implicaciones?

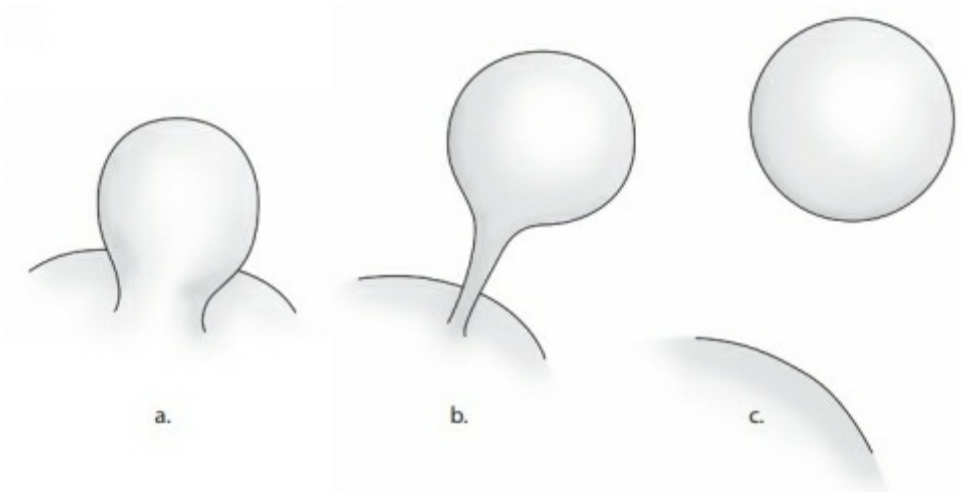


Ilustración. 3.11. Nacimiento de un universo de bebé. Un universo bebé engendrado a partir de su universo madre eventualmente se convierte en un espacio-tiempo desconectado y causalmente aislado.

"No hay un universo bebé que se ramifique, como alguna vez pensé. La información permanece firmemente en nuestro universo. Lamento decepcionar a los fanáticos de la ciencia ficción, pero si se preserva la información, no hay posibilidad de utilizar los agujeros negros para viajar a otros universos".[164] Incluso si Hawking hubiera ganado la apuesta, ¿podría tal escenario escatológico ser en cualquier caso exitosamente extrapolado en el pasado, de tal manera que nuestro universo sea uno de los universos bebés engendrados por el universo madre o por una serie infinita de antepasados? Parece que no, porque mientras esos universos bebés aparecen como agujeros negros para los observadores en el universo madre, un observador en el universo bebé mismo verá el Big Bang como un agujero blanco arrojando energía. Pero esto contrasta fuertemente con nuestra observación del Big Bang como un evento de baja entropía con una estructura geométrica altamente restringida.

Multiverso Inflacionario

La teoría inflacionaria ha sido explotada por algunos teóricos en un intento de revivir la explicación de Boltzmann de por qué nos encontramos en un universo termodinámicamente capaz de sostener a los observadores. La pregunta aquí, en palabras de Dyson, Kleban y Susskind, es "el universo puede ser o por una

fluctuación natural, o debe ser por un agente externo que inicia el sistema en un estado específico de baja entropía".[165] De acuerdo con la teoría inflacionaria genérica, nuestro universo existe en un verdadero estado de vacío con una densidad de energía que es casi cero; pero antes existía en un estado de falso vacío con una densidad de energía muy alta. Si hipotetizamos que las condiciones que determinan la densidad de energía y la evolución del estado de falso vacío son correctas, entonces el falso vacío se expandirá tan rápidamente que, a medida que se deshace en burbujas de verdadero vacío, los "universos burbuja" se formaron en este mar de falso vacío, aunque se expandan a un ritmo enorme, no podrán mantenerse al ritmo de la expansión del falso vacío y se encontrarán cada vez más separados con el tiempo (Ilustración 3.12).

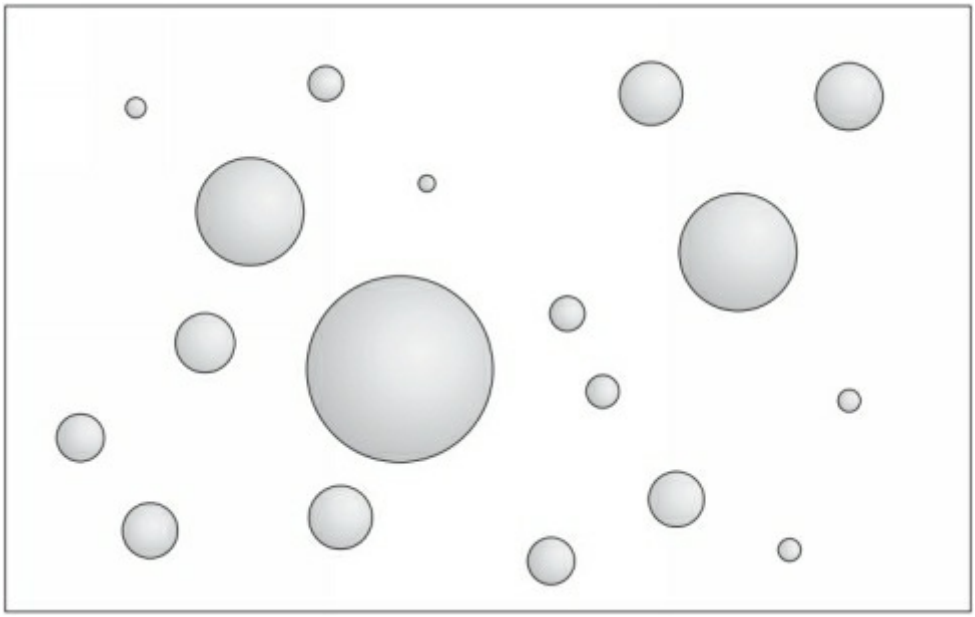


Ilustración 3.12. Burbujas de verdadero vacío en un mar de falso vacío. A medida que el inflado falso vacío decae, se forman burbujas de vacío verdadero en el falso vacío, cada una de las cuales constituye un universo en expansión. Aunque se expanden rápidamente, las burbujas no se fusionarán porque el falso vacío continúa expandiéndose a un ritmo aún más rápido.

Además, cada burbuja se subdivide en dominios delimitados por horizontes de eventos, cada dominio constituye un universo observable. Los observadores internos a tal universo observarán que es abierto e infinito, aunque externamente el universo burbuja es finito y geométricamente cerrado. A pesar del hecho de que el multiverso es en sí mismo finito y geométricamente cerrado, el falso vacío, de acuerdo con la teoría, continuará expandiéndose para siempre. Nuevas burbujas de verdadero vacío continuarán formándose en las brechas entre los universos burbuja y se convertirán

en mundos aislados.

La solución propuesta para el problema, entonces, es esencialmente la misma que la de Boltzmann. Entre la infinidad de mundos generados por la inflación, habrá algunos mundos que están en un estado de desequilibrio termodinámico, y solo esos mundos pueden apoyar a los observadores. Por lo tanto, no es sorprendente que encontremos el mundo en un estado de desequilibrio, ya que ese es el único tipo de mundo que podríamos observar.

Pero luego la solución propuesta está plagada de la misma falla que la hipótesis de Boltzmann. En un multiverso de vacío eternamente inflado, la mayor parte del volumen estará ocupado por una alta entropía, estados desordenados incapaces de apoyar a los observadores. Hay dos formas en que los estados observables pueden existir: primero, al ser parte de un mundo relativamente joven, de baja entropía, o, segundo, al ser una fluctuación térmica en un mundo de alta entropía. A pesar de que los universos jóvenes están nucleando constantemente desde el falso vacío, sus volúmenes serán pequeños en comparación con las burbujas más antiguas. Por lo tanto, los estados desordenados serán fuertemente predominantes. Eso implica que es mucho más probable que los observadores sean el resultado de fluctuaciones térmicas que el resultado de condiciones jóvenes de baja entropía.

Pero luego surge la objeción de que es incomprensiblemente más probable que surja una región de desequilibrio mucho más pequeña a través de una fluctuación que una región tan grande como nuestro universo observable. Roger Penrose calcula que las probabilidades de que la condición de baja entropía inicial de nuestro universo entre en existencia están en el orden de una parte en $10^{10(123)}$.[166] Él comenta: “No puedo recordar haber visto nada más en física cuya precisión se acerque, ni remotamente, a una cifra como una parte en $10^{10(123)}$”.[167] Por el contrario, las probabilidades de que nuestro sistema solar se forme instantáneamente por colisiones aleatorias de partículas son aproximadamente $1{:}10^{10(60)}$, un gran número, pero inconcebiblemente más pequeño que $10^{10(123)}$. (En comparación, Penrose lo llama “alimentación completa de pollos”).[168] Por lo tanto, en el multiverso de mundos, los estados observables que implican una condición inicial de baja entropía serán una fracción incomprensiblemente pequeña de todos los estados observables que existen. Si solo somos un miembro aleatorio de un conjunto de mundos, deberíamos estar observando un mundo más pequeño.

Adoptar la hipótesis del multiverso para explicar nuestras observaciones ordenadas resultaría una vez más en un extraño tipo de ilusionismo. Sería abrumadoramente más probable que no haya realmente un universo vasto y

ordenado, a pesar de nuestras observaciones; es todo una ilusión. De hecho, el estado más probable que es adecuado para sustentar nuestras observaciones ordenadas es un "universo" aún más pequeño que consiste en un único cerebro que aparece del desorden a través de una fluctuación térmica. ¡Con toda probabilidad, entonces, tú solo existes, y todo lo que observas a tu alrededor, incluso tu cuerpo físico, es ilusorio! Algunos cosmólogos, en un lenguaje melodramático que recuerda a las películas de terror de serie B de la década de 1950, denominaron este problema "la invasión de los cerebros de Boltzmann".[169] Los cerebros de Boltzmann son mucho más abundantes en el conjunto de universos que los observadores ordinarios y, por lo tanto, cada uno de nosotros debería pensar que él mismo es un cerebro de Boltzmann si cree que el universo no es más que un miembro de un conjunto de mundos. Dado que parece una locura, ese hecho refuta firmemente la hipótesis de que existe un multiverso lo suficientemente grande y antiguo como para haber desarrollado el volumen suficiente para dar cuenta de nuestra condición de baja entropía que aparece por azar.

Uno podría tratar de evitar el problema sosteniendo que ningún universo burbuja eternamente se infla, de modo que lo que un teórico llama "observadores respetables y ordinarios como nosotros" domina en promedio. Pero como Bousso y Freivogel protestan, "Tal conclusión sería impactante y está en desacuerdo con nuestra comprensión actual, obviamente cruda, del paisaje de cuerdas".[170] Por lo tanto, ellos aconsejan que evitemos el problema esquivando el "punto de vista global" a favor de una imagen puramente local de nuestro "diamante causal", es decir, el parche de espacio-tiempo que un observador puede influir causalmente y ser influenciado por él. "En la imagen local, el diamante causal es todo lo que hay. Nadie puede ir y sondear las regiones exponencialmente grandes supuestamente creadas por la expansión cosmológica, por lo que no las consideramos parte de la realidad".[171] Considerada como una metafísica seria, solo se puede considerar esta propuesta como un escandaloso ejemplo de verificacionismo en trabajo. Nuestra incapacidad para sondear áreas fuera de nuestro diamante causal no da absolutamente ninguna garantía para pensar que estas regiones son irreales y, por lo tanto, cósmicamente irrelevantes.[172] Además, considerar el universo más amplio como literalmente irreal sería abandonar la hipótesis del multiverso, de modo que ¡estamos de vuelta donde comenzamos tratando de explicar nuestro desequilibrio observado!

Por el contrario, si postulamos la finitud del tiempo y el espacio pasados, tales problemas se evitan.[173] La razón para el estado de desequilibrio observado es que el espacio-tiempo tuvo un comienzo absoluto en una condición de baja entropía hace

un tiempo finito y está en camino hacia estados de un desorden creciente.
En cualquier caso, ahora se reconoce ampliamente que un universo inflacionario eterno en el futuro, que constituye la condición sine qua non para la propuesta del multiverso, no puede ser eterno pasado. Linde, como recordarás, una vez propuso que un modelo del universo que se infla eternamente hacia el futuro también podría extenderse infinitamente al pasado, pero el teorema de Borde-Guth-Vilenkin cerró la puerta a esa posibilidad. El intento de revivir la hipótesis de Boltzmann se basa así en un mecanismo que requiere la finitud del pasado y, por lo tanto, un comienzo de tiempo y espacio.

Resumen
La termodinámica implica que el universo tuvo un comienzo. En cierto sentido, la evidencia de la termodinámica es aún más impresionante que la evidencia provista por la expansión del universo. Mientras que una descripción física precisa del universo antes del tiempo de Planck permanece y tal vez siempre permanezca desconocida, dando cabida a especulaciones dirigidas a evitar el origen del tiempo y el espacio implicados por el cosmos en expansión, dicha incertidumbre no acompaña las leyes de la termodinámica y su aplicación. De hecho, la termodinámica está tan bien establecida que este campo es prácticamente una ciencia cerrada.[174] Aunque no nos guste, concluye Davies, debemos decir, sobre la base de las propiedades termodinámicas del universo, que la energía del universo de alguna manera simplemente "se instaló" en la creación como una condición inicial.[175] Antes de la creación, dice Davies, el universo simplemente no existía.[176]

El Universo Tiene una Causa

Sobre la base de los cuatro argumentos para la finitud del pasado, tenemos buenas bases para afirmar la segunda premisa del argumento cosmológico kalām, que el universo comenzó a existir. Desde la primera premisa –que todo lo que comienza a existir tiene una causa– y la segunda premisa, se deduce lógicamente que el universo tiene una causa. Esta conclusión debería movernos y llenarnos de asombro, ya que significa que el universo fue creado por algo que es más grande y está más allá.

¿O no? Dennett, como hemos visto, está de acuerdo en que el universo debe tener una causa para su comienzo. Pero, afirma, la causa del universo es él mismo; ¡el universo se trajo a sí mismo a la existencia! Dennett escribe:

> La explicación que necesita su origen es el universo mismo en concreto, y como Hume... hace mucho tiempo preguntó: ¿Por qué no detenerse en el mundo material?... realiza una

> versión del último truco de autoarranque; se crea ex nihilo. O, en cualquier caso, de algo que es casi indistinguible de la nada.[177]

Aquí, Dennett arruina su idea radical al vacilar al final: tal vez el universo no se creó de la nada sino al menos de algo que casi no se puede distinguir de la nada. Esta advertencia muestra una falta de apreciación del abismo metafísico entre el ser y la nada. No hay una tercera cosa entre el ser y el no ser; si existe algo, aunque etéreo, es algo y, por lo tanto, no es nada. Entonces, ¿qué podría ser este algo misterioso? Dennett no nos dice. De hecho, parece algo impaciente con la pregunta. Él se queja:

> Esto lleva en varias direcciones arcanas, a los extraños recintos de la teoría de cuerdas y fluctuaciones probabilísticas y similares, en un extremo, y en ingeniosas pequeñeces sobre el significado de "causa" en el otro. A menos que le gusten las matemáticas y la física teórica, por un lado, o las sutilezas de la lógica escolástica, por el otro, no es probable que encuentre nada de esto convincente, o incluso comprensible.[178]

¡Qué extraño que Dennett, que se imagina a sí mismo, a diferencia de los tontos cristianos, como parte de los "brillantes", deba condenar un argumento porque solo atrae a los inquisitivos y los inteligentes! En cualquier caso, el atractivo del argumento es irrelevante; si incluso la queja de Dennett era correcta, constituye, en el mejor de los casos, un consejo amistoso y ateo para los creyentes sobre la utilidad limitada del argumento cosmológico kalām en el evangelismo. Podemos agradecerle al profesor Dennett por su consejo, al mismo tiempo que exigimos una explicación del origen del universo.

El mejor sentido que puedo darle a la sugerencia de Dennett es interpretarlo como un respaldo de un modelo de creación cuántica, tal como lo ofrece su colega de la Universidad de Tufts, Alexander Vilenkin. Recordarás que Vilenkin iguala el estado inicial del universo explicativamente antes del túnel cuántico con la nada. Desafortunadamente, vimos que esta equivalencia está claramente equivocada (tal vez los giros de Dennett traicionan la comprensión de este hecho). Por lo tanto, en el modelo de Vilenkin todavía nos quedamos preguntándonos qué causó que el estado inicial del universo llegara a ser.

La respuesta de Dennett es: ¡el universo, en el mejor truco de autoarranque, se creó a sí mismo! La hipótesis audaz de Dennett al menos ayudaría a resolver la objeción de que si algo puede surgir de la nada, entonces se vuelve inexplicable por qué nada y todo no surge de la nada. Desde el punto de vista de Dennett, la llegada del universo al ser está causalmente restringida: se crea a sí mismo. Por supuesto, eso

todavía nos deja preguntándonos por qué otras cosas, por ejemplo, las bicicletas, los hot dogs y los marsupiales, no tienen la misma capacidad; pero no importa. Como argumentaba Aquino, la autocreación es metafísicamente absurda, ya que para hacerse realidad, el universo ya debería existir. Uno está así atrapado en un círculo vicioso. Aquino hizo el punto con respecto a un universo eternamente existente, pero su argumento es aún más contundente con respecto a un universo con un principio. Porque en última instancia el universo debe ser no solo explicativamente anterior a sí mismo, sino incluso, al parecer, cronológicamente anterior a sí mismo, lo cual es incoherente. Por lo tanto, la sugerencia imaginativa de Dennett es totalmente insostenible.

La Naturaleza de la Causa Primera

Por lo tanto, se deduce que el universo tiene una causa externa. El análisis conceptual nos permite recuperar una cantidad de propiedades llamativas que debe poseer un ser tan ultraterrenal. Porque como causa del espacio y el tiempo, esta entidad debe trascender el espacio y el tiempo y existir por tanto atemporal y no espacialmente (al menos sin el universo).[179] Esta causa trascendente debe ser inmutable e inmaterial, ya que la atemporalidad implica inmutabilidad e inmutabilidad implica inmaterialidad. Tal causa debe ser sin comienzo y sin causa, al menos en el sentido de que carece de cualquier condición causal previa, ya que no puede haber una regresión infinita de causas. La Navaja de Ockham (el principio que establece que no debemos multiplicar las causas más allá de la necesidad) ralentizará otras causas. Esta entidad debe ser inimaginablemente poderosa, ya que creó el universo sin ninguna causa material.

Finalmente, y lo más notable, una causa tan trascendente se puede considerar plausiblemente personal. Se pueden dar tres razones para esta conclusión. En primer lugar, como señala Richard Swinburne, hay dos tipos de explicación causal: explicaciones científicas en términos de leyes y condiciones iniciales y explicaciones personales en términos de agentes y sus voliciones.[180] Por ejemplo, si entro a la cocina y encuentro la tetera hirviendo, y le pregunto a Jan: "¿Por qué hierve la tetera?", ella podría responder: "El calor de la llama está siendo conducido a través del el fondo de cobre de la tetera hasta el agua, aumentando la energía cinética de las moléculas de agua, de modo que vibran tan violentamente que rompen la tensión superficial del agua y se expulsan en forma de vapor". O podría decir: "La puse para hacer una taza de té. ¿Quieres un poco?" El primero proporciona una explicación científica, el segundo una explicación personal. Cada una es una forma de

explicación perfectamente legítima; de hecho, en ciertos contextos sería totalmente inapropiado dar una en lugar de la otra. Ahora bien, un primer estado del universo no puede tener una explicación científica, ya que no hay nada antes y, por lo tanto, no puede explicarse en términos de leyes que operan en condiciones iniciales. Solo puede explicarse en términos de un agente y sus voliciones, una explicación personal.

En segundo lugar, la personalidad de la causa del universo está implícita en su intemporalidad e inmaterialidad. Las únicas entidades que conocemos que pueden poseer tales propiedades son mentes u objetos abstractos, como los números. Pero los objetos abstractos no se encuentran en relaciones causales. De hecho, su naturaleza a causal es definitiva para los objetos abstractos; es por eso que los llamamos abstractos. [181] Los números, por ejemplo, no pueden causar nada. Por lo tanto, la causa trascendente del origen del universo debe ser del orden de la mente.

Tercero, esta misma conclusión también está implícita por el hecho de que tenemos en este caso el origen de un efecto temporal a partir de una causa atemporal. Concluimos que el comienzo del universo fue el efecto de una primera causa. Por la naturaleza del caso, esa causa no puede tener ningún comienzo de existencia o causa previa. Tampoco puede haber cambios en esta causa, ni en su naturaleza ni en sus operaciones, antes del comienzo del universo. Simplemente existe sin cambios sin comienzo, y hace un tiempo limitado trajo al universo a la existencia. Ahora esto es muy extraño. La causa es, en cierto sentido, eterna y, sin embargo, el efecto que produjo no es eterno, sino que comenzó a existir hace un tiempo finito. ¿Cómo puede ser esto? Si las condiciones necesarias y suficientes para la producción del efecto son eternas, entonces ¿por qué el efecto no es eterno? ¿Cómo pueden todas las condiciones causales suficientes para la producción del efecto existir incambiablemente y; sin embargo, el efecto no existe también junto con la causa? ¿Cómo puede existir la causa sin el efecto?

Se podría decir que la causa llegó a existir o cambió de alguna manera justo antes del primer evento. Pero entonces el comienzo o el cambio de la causa sería el primer evento, y debemos preguntar nuevamente por su causa. Y esto no puede continuar para siempre, ya que sabemos que una serie de eventos sin comienzo no puede existir. Debe haber un primer evento absolutamente, antes del cual no hubo ningún cambio, ningún evento previo. Sabemos que este primer evento debe haber sido causado. La pregunta es: ¿cómo puede un primer evento existir si la causa de ese evento existe incambiable y eternamente? ¿Por qué el efecto no es eterno con su causa?

Para ilustrar: digamos que la causa de la congelación del agua es temperaturas bajo

cero. Si la temperatura fuera eternamente inferior a cero grados centígrados, cualquier agua alrededor estaría eternamente congelada. Si la causa existe eternamente, el efecto también debe existir eternamente. Pero esto parece implicar que si la causa del universo existiera eternamente, el universo también habría existido eternamente. Y esto sabemos que es falso.

Una forma de ver la dificultad es reflexionando sobre los diferentes tipos de relaciones causales. En la causalidad evento/evento, un evento causa otro. Por ejemplo, el ladrillo que golpea el cristal de la ventana hace que el panel se rompa. Este tipo de relación causal implica claramente un comienzo del efecto en el tiempo, ya que es una relación entre los eventos que ocurren en momentos específicos. En la causalidad estado/estado, un estado de cosas causa la existencia de otro estado de cosas. Por ejemplo, que el agua tenga cierta tensión superficial es la causa de que la madera flote en el agua. En este tipo de relación causal, el efecto no necesita tener un comienzo: la madera teóricamente podría estar flotando eternamente en el agua. Si la madera comienza a flotar en el agua, entonces será un caso de causalidad de evento/evento: la madera que comienza a flotar es el resultado de haber sido arrojada al agua. Ahora la dificultad que surge en el caso de la causa del comienzo del universo es que parece que tenemos un caso peculiar de causalidad estado/evento: la causa es un estado atemporal pero el efecto es un evento que ocurrió en un momento específico en el pasado finito. Tal causalidad de estado/evento no parece tener sentido, ya que un estado suficiente para la existencia de su efecto debe tener un estado como efecto.

Parece haber una sola salida a este dilema, y es decir que la causa del comienzo del universo es un agente personal que elige libremente crear un universo en el tiempo. Los filósofos llaman a este tipo de causalidad "causalidad del agente" y, como el agente es libre, puede iniciar nuevos efectos al generar libremente condiciones que no estaban previamente presentes. Por ejemplo, un hombre sentado inmutablemente desde la eternidad podría libremente ponerse de pie; por lo tanto, un efecto temporal surge de un agente eternamente existente. De manera similar, un tiempo finito atrás, un Creador dotado de libre albedrío podría haber creado libremente el mundo en ese momento. De esta manera, el Creador podría existir incambiable y eternamente, pero elige crear el mundo en el tiempo. Al "elegir" uno no necesita decir que el Creador cambia de opinión sobre la decisión de crear, sino que libremente y eternamente tiene la intención de crear un mundo con un comienzo. Al ejercitar su poder causal, por lo tanto, un mundo con un comienzo llega a existir.[182] Así que la causa es eterna, pero el efecto no lo es. De esta manera, entonces, es posible que el universo

temporal haya llegado a existir a partir de una causa eterna: a través de la libre voluntad de un Creador personal.

Sobre la base de un análisis conceptual de la conclusión implícita en el argumento cosmológico kalām, podemos inferir que existe un Creador personal del universo, que no es causado, sin comienzo, sin cambios, inmaterial, sin tiempo, sin espacio e inimaginablemente poderoso. Esto, como solía remarcar Tomás de Aquino, es lo que todos quieren decir con "Dios".

Objeciones

Ahora ciertos pensadores se han opuesto a la inteligibilidad de esta conclusión. Por ejemplo, Adolf Grünbaum, un prominente filósofo del espacio y el tiempo y un vociferante crítico del teísmo, ha reunido toda una tropa de objeciones contra inferir a Dios como el Creador del universo.[183] Como estas son muy peculiares, una breve reseña de sus objeciones debería ser bastante útil.

Las objeciones de Grünbaum se dividen en tres grupos. El Grupo I busca poner en duda el concepto de "causa" en el argumento: (1) Cuando decimos que todo tiene una causa, usamos la palabra "causa" para referirnos a algo que transforma materiales previamente existentes de un estado a otro. Pero cuando inferimos que el universo tiene una causa, debemos entender por "causa" algo que crea su efecto de la nada. Dado que estos dos significados de "causa" no son iguales, el argumento es culpable de equívoco y, por lo tanto, es inválido. (2) No se infiere de la necesidad de que haya una causa, que la causa del universo sea un agente consciente. (3) Es lógicamente falaz inferir que hay un solo agente consciente que creó el universo.

Pero estas objeciones no parecen presentar dificultades insuperables: (1) El concepto unívoco de "causa" empleado a lo largo del argumento es el concepto de algo que ocasiona o produce sus efectos. Si esta producción implica la transformación de materiales ya existentes o la creación de la nada es una cuestión incidental. Por lo tanto, la acusación de equivocación es infundada. (2) La persona de la causa no se desprende de las dos premisas del argumento cosmológico propiamente dicho, sino más bien de un análisis conceptual de la noción de una primera causa del comienzo del universo, como hemos visto. (3) La inferencia de una sola causa del origen del universo parece justificada a la luz del principio, comúnmente aceptado en la ciencia, de que no se deben multiplicar las causas más allá de la necesidad. Uno está justificado al inferir solo las causas que son necesarias para explicar el efecto en cuestión; postular más sería gratuito. Dado que el universo es un efecto único que se origina en el evento del Big Bang, no tenemos motivos para inferir una pluralidad de

causas.

Las objeciones del Grupo II relacionan la noción de causalidad con la serie temporal de eventos: (1) La causalidad es lógicamente compatible con una serie infinita de sucesos sin comienzo. (2) Si todo tiene una causa de su existencia, entonces la causa del universo también debe tener una causa de su existencia.

Ambas objeciones, sin embargo, parecen estar basadas en malentendidos. (1) No es el concepto de causalidad el que es incompatible con una serie infinita de eventos pasados. Más bien, la incompatibilidad, como hemos visto, está entre la noción de un número realmente infinito de cosas y la serie de eventos pasados. El hecho de que la causalidad no tenga nada que ver con esto puede verse al reflexionar sobre el hecho de que los argumentos filosóficos para el comienzo del universo funcionarían, incluso si los eventos fueran todos espontáneos, eventos causalmente desconectados. (2) El argumento no presupone que todo tiene una causa. Más bien, el principio causal operativo es que todo lo que comienza a existir tiene una causa. Algo que existe eternamente y, por lo tanto, sin un comienzo no necesitaría tener una causa. Esto no es una súplica especial para Dios, ya que el ateo siempre ha mantenido lo mismo sobre el universo: no tiene comienzo y no tiene causa. La diferencia entre estas dos hipótesis es que ahora se ha demostrado que la visión atea es insostenible.

Las objeciones del Grupo III apuntan a la supuesta afirmación de que la creación de la nada supera todo entendimiento: (1) Si la creación de la nada es incomprensible, entonces es irracional creer en tal doctrina. (2) Una doctrina incomprensible no puede explicar nada.

Pero con respecto a (1), la creación de la nada no es incomprensible en el sentido de Grünbaum. Por "incomprensible" Grünbaum parece significar "ininteligible" o "sin sentido". Pero la afirmación de que hace mucho tiempo una causa trascendente trajo al universo de la nada es claramente una declaración significativa, no un simple disparate, como es evidente por el simple hecho de que estamos debatiéndolo. Es posible que no comprendamos cómo la causa creó el universo a partir de la nada; pero entonces es aún más incomprensible, en este sentido, cómo el universo podría haber surgido de la nada sin ninguna causa, material o productiva. Uno no puede evitar la necesidad de una causa al postular un absurdo. (2) La doctrina, siendo una declaración inteligible, obviamente constituye una supuesta explicación del origen del universo. Puede ser una explicación metafísica más que científica, pero no es menos una explicación por eso.

Grünbaum tiene una objeción final en contra de inferir una causa del origen del universo: la causa del Big Bang no puede ser ni después del Big Bang (ya que la

causalidad hacia atrás es imposible) ni antes del Big Bang (ya que el tiempo comienza en o después del Big Bang). Por lo tanto, el comienzo del universo que existe no puede tener una causa.[184] Pero este argumento nos confronta claramente con un falso dilema. ¿Por qué no podría Dios crear el universo siendo simultáneo (o coincidente) con el Big Bang? En la visión que he defendido extensamente en otro lugar, Dios puede ser concebido para existir eternamente (o en un tiempo indiferenciado) sin el universo y en el tiempo desde el momento de la creación. Quizás una analogía de la cosmología física sea esclarecedora. La singularidad inicial del Big Bang no se considera parte del tiempo físico, sino que constituye un límite al tiempo. Sin embargo, está causalmente conectado al universo. De manera análoga, podríamos decir que la eternidad atemporal de Dios es, por así decirlo, un límite del tiempo que está causalmente, pero no temporalmente, antes del origen del universo. Me parece, por lo tanto, que no solo es coherente sino también plausible a la luz del argumento cosmológico kalām que Dios, en cuanto existe inmutablemente solo sin la creación, es eterno y que entra en el tiempo en el momento de la creación en virtud de su relación causal con el universo temporal. Dado que el tiempo comenzó a existir, la visión más plausible de la relación de Dios con el tiempo es que él es atemporal sin creación y temporal después de la creación.

Ninguna de las objeciones de Grünbaum, por lo tanto, parece socavar la credibilidad del argumento cosmológico kalāma favor de Dios como el Creador personal del universo.

Hasta ahora, tenemos dos buenos argumentos para la existencia de Dios: el argumento cosmológico leibniziano y el argumento cosmológico kalām. ¡Pero hay más por venir!

4

La Existencia de Dios (2)

Argumento Teleológico

El argumento teleológico para la existencia de Dios ha vuelto a rugir prominentemente en los últimos años. La propuesta explicativa de los mecanismos neodarwinistas de la mutación al azar y la selección natural con respecto a la complejidad biológica observada ha sido fuertemente cuestionada, ya que los avances en microbiología han servido para revelar la complejidad impresionante de la micro maquinaria de una sola célula, por no hablar de organismos de nivel superior. El campo del estudio de los orígenes de la vida está en crisis, ya que todos los viejos escenarios del origen químico de la vida en el caldo primigenio se han derrumbado, y no hay una nueva teoría mejor en el horizonte. Y la comunidad científica se sorprendió al descubrir cuán complejo y sensible debe ser un nexo de condiciones iniciales para que el universo permita incluso el origen y la evolución de la vida inteligente.

Sin dudas, es este último descubrimiento el que más ha servido para reabrir los libros sobre el argumento teleológico. Debido a los factores sociológicos que rodean la teoría neodarwinista de la evolución biológica, capturada de manera más conmovedora en la imagen pública del juicio de Scopes, los biólogos han sido en su mayoría extremadamente reacios como para incluso contemplar una hipótesis de diseño, y mucho menos dejar entrar a un creacionista en la puerta; pero los cosmólogos, en gran medida no contaminados por esta controversia, han sido mucho más abiertos a considerar seriamente la alternativa del diseño. El descubrimiento del ajuste cósmico para la vida inteligente ha llevado a muchos científicos a concluir que un equilibrio tan delicado de constantes y cantidades físicas para la vida no puede descartarse como una mera coincidencia, sino que exige una especie de explicación.

Ajuste Fino Cósmico

¿Qué se entiende por “ajuste fino”? Las leyes físicas de la naturaleza, cuando se les da expresión matemática, contienen varias constantes (como la constante gravitacional) cuyos valores no están determinados por las leyes mismas; un universo gobernado por tales leyes podría caracterizarse por cualquiera de una amplia gama de valores para estas constantes. Tomemos, por ejemplo, una ley simple como la ley de gravedad

de Newton $F= Gm_1m_2/r_2$. De acuerdo con esta ley, la fuerza de gravedad F entre dos objetos depende no solo de sus respectivas masas m_1 y m_2 y la distancia entre ellos r, sino también de una cierta cantidad G que es constante independientemente de las masas y la distancia. La ley no determina qué valor tiene realmente G. Además de estas constantes, hay ciertas cantidades físicas arbitrarias, como el nivel de entropía, que simplemente se ponen en el universo como condiciones de límite sobre las cuales operan las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, también son independientes de las leyes. Por "ajuste fino" uno quiere decir que pequeñas desviaciones de los cambios en los valores reales de las constantes y cantidades en cuestión, harían que el universo no permitiera la vida o, alternativamente, que el rango de valores que permiten la vida sea exquisitamente estrecho en comparación con el rango de valores asumibles.

Podemos citar varios ejemplos de ajuste cósmico.[185] El mundo está condicionado principalmente por los valores de las constantes fundamentales α (la constante de estructura fina o interacción electromagnética), α_G (gravitación), α_w (la fuerza débil), α_s (la fuerza fuerte), y m_n/m_e (la relación entre la masa de un protón y la masa de un electrón). Cuando uno asigna diferentes valores a estas constantes o fuerzas, uno descubre que la proporción de universos observables, es decir, universos capaces de soportar la vida inteligente, es sorprendentemente pequeña. Solo una pequeña variación en algunos de estos valores haría la vida imposible. Por ejemplo, de acuerdo con el físico P. C. W. Davies, los cambios en α_G o α_w de solo una parte en 10^{100} habrían impedido un universo que permitiera la vida. Al investigar las condiciones iniciales del Big Bang, uno también se enfrenta a dos parámetros arbitrarios que rigen la expansión del universo: Ω_0, relacionado con la densidad del universo, y H_0, relacionado con la velocidad de la expansión. Las observaciones indican que a los 10^{-43} segundos después del Big Bang, el universo se estaba expandiendo a una velocidad fantásticamente especial con una densidad total cercana al valor crítico en el límite entre el colapso y la expansión eterna. Stephen Hawking estima que una disminución en la tasa de expansión de incluso una parte en cien mil millones de millones un segundo después del Big Bang habría resultado en el colapso del universo hace mucho tiempo; un aumento similar habría impedido la condensación de las galaxias a partir de la materia en expansión. En el tiempo de Planck, 10^{-43} segundos después del Big Bang, la densidad del universo debe haber estado aparentemente dentro de una parte en 10^{60} de la densidad crítica en la cual el espacio es plano. La mayoría de los teóricos de hoy piensan que este llamado problema de planitud ha sido adecuadamente explicado por una era inflacionaria

temprana en la historia del universo. Como hemos visto, de acuerdo con la teoría inflacionaria, la densidad de energía del estado de falso vacío primitivo aplastaba incluso la intensa atracción gravitacional generada por la extremadamente alta densidad de materia del universo primitivo, causando una expansión súper rápida o inflacionaria, durante la cual el universo creció de proporciones atómicas a un tamaño mayor que el universo observable en una fracción de microsegundo. Debido a que el universo se ha inflado a dimensiones tan enormes, el espacio parece ser plano, del mismo modo que la superficie de la Tierra parece plana para sus diminutos habitantes. Pero la inflación solo sirve para plantear un nuevo problema: el ajuste fino de la constante cosmológica Λ que impulsa la inflación y es responsable de la aceleración recientemente descubierta de la expansión del universo. La constante cosmológica está inexplicable y finamente ajustada a alrededor de una parte en 10^{120}. La cosmología clásica sirve para resaltar otro parámetro, S, la entropía por barión en el universo. La estructura del Big Bang debió haber estado severamente limitada como para que haya surgido la termodinámica tal como la conocemos. Como hemos visto, el físico de Oxford Roger Penrose calcula que las probabilidades de que la condición de baja entropía especial haya surgido por casualidad en ausencia de principios limitantes es al menos tan pequeña como una parte en $10^{10(123)}$ para que nuestro universo pueda existir.

Los laicos y secularistas pueden pensar que si las constantes y las cantidades hubieran asumido valores diferentes, entonces otras formas de vida podrían haber evolucionado. Pero este no es el caso. Por "vida" los científicos se refieren a la propiedad de los organismos de absorber comida, extraer energía de ella, crecer, adaptarse a su entorno y reproducirse. El punto es que para que el universo permita la vida así definida, sea cual sea la forma que adopten los organismos, las constantes y las cantidades deben estar incomprensiblemente ajustadas. En ausencia de un ajuste fino, ni siquiera existiría la materia atómica o la química, ¡por no hablar de los planetas donde la vida podría evolucionar!

Algunas veces las personas objetarán que en universos gobernados por diferentes leyes de la naturaleza, tales consecuencias desastrosas podrían no resultar de la variación de los valores de las constantes y cantidades. No necesitamos negar esa posibilidad. Quizás en un universo gobernado por ecuaciones diferentes, la constante gravitacional G podría tener un valor muy diferente y, sin embargo, la vida aún existe. Pero tales universos son irrelevantes para el argumento. Todo lo que necesitamos mostrar es que entre los universos posibles gobernados por las mismas ecuaciones (pero teniendo diferentes valores de las constantes y cantidades) como el

universo real, los universos que permitan la vida son extraordinariamente improbables. John Leslie da la siguiente ilustración: imagine una mosca solitaria que descansa sobre un área grande y vacía de la pared. Se hace un solo disparo y la bala golpea la mosca. Ahora, incluso si el resto de la pared fuera del área en blanco está cubierto de moscas, de modo que una bala disparada al azar probablemente golpearía a una, sigue siendo altamente improbable que una única bala disparada al azar golpearía a la mosca solitaria dentro de la gran área en blanco. De la misma manera, solo tenemos que preocuparnos por los universos gobernados por las mismas ecuaciones para determinar la probabilidad de la existencia de un universo que permita la vida. Por lo tanto, aunque las formulaciones poco rigurosas del argumento de ajuste fino a veces se enmarcan en términos de que las leyes de la naturaleza están finamente ajustadas, lo que lleva a especular sobre cómo serían los universos gobernados por diferentes leyes de la naturaleza, la formulación correcta se refiere a universos gobernados por las mismas leyes de la naturaleza que las nuestras, pero con diferentes valores de las constantes y cantidades. Debido a que las ecuaciones siguen siendo las mismas, podemos predecir cómo sería el mundo si, por ejemplo, la constante gravitacional se duplicara.

Explicando el Ajuste Fino

En cierto sentido, es más fácil discernir que articular esta ajuste fino del universo que parece manifestar la presencia de una inteligencia de diseño. La inferencia sobre el diseño se piensa mejor, no como un ejemplo de razonamiento por analogía (como se lo describe a menudo), sino como un caso de inferencia a la mejor explicación.[186] Leslie habla de la necesidad de lo que él llama una "explicación ordenada". Una explicación ordenada es aquella que no solo explica una determinada situación sino que también revela que hay algo que explicar. Leslie ofrece un grupo completo de ilustraciones encantadoras de explicaciones ordenadas. Supongamos, por ejemplo, que le dan a Bob un automóvil nuevo para su cumpleaños. Hay millones de números de matrículas y, por lo tanto, es muy poco probable que Bob reciba, digamos, la matrícula CHT 4271. Sin embargo, esa placa en su coche de cumpleaños no tendría especial interés. Pero supongamos que Bob, que nació el 8 de agosto de 1949, encuentra a BOB 8849 en la matrícula de su automóvil de cumpleaños. Sería un tonto si él se encogiera de hombros diciendo, "Bueno, tenía que tener algún número de matrícula, y cualquier número es igualmente improbable…" ¿Pero qué hace que este caso sea diferente al otro?

Recientemente, William Dembski ofreció una respuesta en The Design Inference

[La Inferencia de Diseño].[187] Proporciona un Argumento de Eliminación de Probabilidad Genérica en diez pasos, que delinea el patrón común de razonamiento que él cree que subyace en los argumentos de eliminación del azar. El análisis de Dembski se puede utilizar para formalizar lo que Leslie entendió de una manera intuitiva. Lo que hace que una explicación sea ordenada no es simplemente el hecho de que el explanandum (lo que se debe explicar) es un evento improbable, sino el hecho de que el evento también se ajusta a un patrón dado independientemente, lo que Dembski llama "complejidad especificada". Es esta complejidad especificada (alta improbabilidad + un patrón independiente) lo que nos lleva a la necesidad de una explicación en términos de más que simple azar.

Independientemente de si se adopta el análisis de Dembski sobre las inferencias de diseño o algún enfoque alternativo,[188] la clave para detectar el diseño es eliminar las dos alternativas competitivas de la necesidad física y el azar. En consecuencia, un argumento teleológico que apela al ajuste fino cósmico podría formularse de la siguiente manera:

1) El ajuste fino del universo se debe o a la necesidad física, al azar o al diseño.
2) No se debe a la necesidad física o al azar.
3) Por lo tanto, es debido al diseño.

Tres Alternativas para el Ajuste Fino

La premisa (1), entendida correctamente, no debe ser controvertida. Recordemos que para los cosmólogos "ajuste fino" no significa "diseñado" o "deliberadamente ajustado a una alta especificación" o alguna expresión intencional; eso haría que el argumento fuera una petición de principio. Más bien "ajuste fino" es una expresión neutral que tiene que ver con las constantes y cantidades que son las correctas para la existencia de la vida inteligente. Muy poco se duda de que el universo está afinado en este sentido neutral. Incluso si algunas de las pruebas del ajuste fino resultaran ser erróneas, la multiplicidad de líneas de evidencia para el ajuste fino de ciertas constantes y cantidades, así como el número y la variedad de las constantes y cantidades que exhibe el ajuste fino, dan motivos suficientes para pensar que el ajuste fino llegó para quedarse y no puede ser simplemente descartado como un error colosal por parte de la comunidad científica.[189]

Además, la premisa (1) parece agotar las alternativas. Si alguien puede pensar en otra alternativa, entonces es libre de sugerirla. Sin embargo, en ausencia de una

sugerencia específica, estamos justificados al pensar que (1) incluye todas las alternativas, ya que la necesidad y el azar parecen agotar las alternativas para el diseño.

La solidez del argumento, por lo tanto, dependerá de la plausibilidad de la premisa (2).

Necesidad Física

¿Puede el ajuste fino cósmico ser plausiblemente atribuido a la necesidad física? De acuerdo con esta alternativa, las constantes y las cantidades deben tener los valores que tienen, y realmente no había posibilidades o pocas posibilidades de que el universo no estuviera permitiendo la vida. Ahora, a primera vista, esta alternativa parece extraordinariamente poco plausible. Nos exige creer que un universo que prohíbe la vida es prácticamente físicamente imposible. Pero seguramente sí parece posible. Si la materia primitiva y la antimateria hubieran sido proporcionadas de manera diferente, si el universo se hubiera expandido un poco más lentamente, si la entropía del universo fuera ligeramente mayor, cualquiera de estos ajustes y más habría impedido un universo que permitiera la vida, no obstante todo parece perfectamente posible físicamente. La persona que sostiene que el universo debe ser uno que permite la vida está tomando una línea radical que requiere una fuerte prueba. Pero no hay; esta alternativa simplemente se presenta como una simple posibilidad.

A veces los físicos hablan de una Teoría del Todo aún por descubrir (ToE por sus siglas en inglés, Theory of Everything), pero tal nomenclatura es, como muchos de los coloridos nombres dados a las teorías científicas, bastante engañosa. Una ToE en realidad tiene el objetivo limitado de proporcionar una teoría unificada de las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza, para reducir la gravedad, el electromagnetismo, la fuerza fuerte y la fuerza débil a una fuerza fundamental transportada por una partícula fundamental. Tal teoría, esperamos, explicará por qué estas cuatro fuerzas toman los valores que tienen, pero ni siquiera intentará explicar literalmente todo.

Por ejemplo, en el candidato más prometedor para una ToE hasta la fecha, la teoría de las supercuerdas o la Teoría M, el universo físico debe ser de 11 dimensiones, pero la teoría no aborda por qué el universo debería poseer solo ese número de dimensiones. Además, la Teoría M no puede predecir de manera única nuestro universo. Stephen Hawking hace unos años abordó esta cuestión en una conferencia de cosmología en la Universidad de California, Davis. Observa las

respuestas alternativas que él identifica a la pregunta que plantea:

> ¿La teoría de cuerdas o la teoría M, predice las características distintivas de nuestro universo, como un universo expandido tetradimensional espacialmente plano con pequeñas fluctuaciones, y el modelo estándar de física de partículas? La mayoría de los físicos prefieren creer que la teoría de cuerdas únicamente predice el universo, que las alternativas. Estas son que el estado inicial del universo está prescrito por una agencia externa, un código llamado Dios. O que hay muchos universos, y nuestro universo es elegido por el principio antrópico.[190]

Estas representan precisamente las tres alternativas establecidas en la premisa (1). Hawking argumenta que la primera alternativa, la necesidad física, es una esperanza vana: "La Teoría M no puede predecir los parámetros del modelo estándar. Obviamente, los valores de los parámetros que medimos deben ser compatibles con el desarrollo de la vida.... Pero dentro del rango permitido antrópicamente, los parámetros pueden tener cualquier valor. Tanto para la teoría de cuerdas que predice la constante estructura fina". Termina diciendo:

> Incluso cuando entendamos la teoría definitiva, no nos dirá mucho sobre cómo comenzó el universo. No puede predecir las dimensiones del espacio-tiempo, el grupo de indicadores u otros parámetros de la teoría de baja energía efectiva.... No determinará cómo se divide esta energía entre la materia convencional y una constante cosmológica o quintaesencia.... Entonces, vuelve a la pregunta.... ¿La teoría de cuerdas predice el estado del universo? La respuesta es que no lo predice. Permite un vasto paisaje de universos posibles, en el que ocupamos un lugar antrópicamente permitido.

De hecho, esta idea de un "paisaje cósmico" predicho por la teoría de cuerdas se ha convertido en una especie de fenómeno por derecho propio.[191] Resulta que la teoría de cuerdas permite alrededor de 10^{500} universos posibles diferentes gobernados por las leyes presentes de la naturaleza, de modo que la teoría no hace físicamente necesarios los valores observados de las constantes y cantidades. Además, aunque puede haber una gran cantidad de universos posibles dentro de la región que permite la vida del paisaje cósmico, esa región que permite la vida será insondablemente pequeña en comparación con todo el paisaje, de modo que la existencia de un universo que permite la vida es increíblemente improbable.[192] De hecho, dada la multiplicidad de constantes que requieren un ajuste fino, no está nada claro que 10^{500} universos posibles sean suficientes para garantizar que incluso un mundo que permita la vida aparezca por casualidad en el paisaje.[193]

Todo esto se ha dicho con respecto a las constantes solas; todavía no hay nada que explique las cantidades arbitrarias puestas como condiciones de límite. Davies comenta,

> Incluso si las leyes de la física fueran únicas, no se infiere que el universo físico en sí sea único.... las leyes de la física deben ser aumentadas por las condiciones iniciales cósmicas.... No hay nada en las ideas actuales sobre "leyes de condiciones iniciales" que sugiera remotamente que su coherencia con las leyes de la física implicaría unicidad. Lejos de ahí.... Parece, entonces, que el universo físico no tiene que ser como es: podría haber sido de otra manera.[194]

La condición de entropía extraordinariamente baja del universo primitivo sería un buen ejemplo de una cantidad arbitraria que parece haberse incorporado a la creación como una condición inicial. No hay ninguna razón para pensar que mostrar cada constante y cantidad como físicamente necesaria es algo más que una fantasía.

Azar

Consideraciones de Probabilidad

¿Qué pasa entonces con la alternativa del azar? Se puede tratar de eliminar esta hipótesis apelando a la complejidad especificada del ajuste fino cósmico o argumentando que el ajuste fines significativamente más probable en el diseño (teísmo) que en la hipótesis del azar (ateísmo). A veces se objeta que no tiene sentido hablar de la probabilidad de que nuestro universo finamente ajustado exista porque, después de todo, solo hay un universo. Pero la siguiente ilustración de John Barrow aclara el sentido en el cual un universo que permite la vida es improbable. Tome una hoja de papel y coloca sobre ella un punto rojo. Ese punto representa nuestro universo. Ahora modifica ligeramente una o más de las constantes finamente ajustadas y las cantidades físicas que han sido el foco de nuestra atención. Como resultado, tenemos una descripción de otro universo, que podemos representar como un nuevo punto próximo al primero. Si ese nuevo conjunto de constantes y cantidades describe un universo que permite la vida, conviértelo en un punto rojo; si describe un universo que no permite la vida, conviértelo en un punto azul. Ahora repita el procedimiento muchas veces hasta que la hoja esté llena de puntos. Con lo que uno termina es con un mar azul con solo unos pocos puntos rojos. Ese es el sentido en el que es abrumadoramente improbable que el universo permita la vida.

Simplemente hay una proporción mucho mayor de universos que no permiten la vida en nuestra área local de universos posibles, que de universos que permiten la vida.

Podría objetarse que no sabemos si todos estos universos posibles son igualmente probables. Esto equivale, en efecto, a la afirmación de que el rango real de valores posibles para una determinada constante o cantidad puede ser muy estrecho. Pero incluso si ese fuera el caso, cuando uno tiene muchas variables que requieren un ajuste fino, la probabilidad de que exista un universo que permita la vida es aún muy pequeña. Además, en ausencia de una razón física para pensar que los valores están restringidos, estamos justificados en asumir un principio de indiferencia al efecto de que la probabilidad de que nuestro universo exista será la misma que la probabilidad de cualquier otro universo que esté representado en nuestra hoja.

La ilustración de Barrow también ayuda a evitar un posible malentendido. Algunas personas dicen que la existencia de cualquier universo es igualmente improbable y, sin embargo, debe existir algún universo. Se dice que el ajuste fino del universo es como una lotería en la que la victoria de cualquier individuo es fantástica e igualmente improbable, pero que un individuo tiene que ganar. Así como el ganador de tal lotería no debe concluir que la lotería debió estar amañada solo porque ganó, entonces no deberíamos concluir que hay un diseñador cósmico solo porque nuestro universo existe. La falacia en este razonamiento es que no estamos tratando de explicar la existencia de nuestro universo; más bien es la existencia de un universo que permite la vida lo que exige una explicación. No estamos preguntando por qué existe nuestro punto, sino por qué existe un punto rojo. Por lo tanto, la analogía adecuada de la lotería para el ajuste fino del universo sería una lotería en la que una sola bola blanca se mezcla con miles de millones de miles de millones de miles de millones de bolas negras, y luego seleccionar una bola aleatoriamente de la colección. Es cierto que cualquier bola que ruede por el conducto será fantástica e igualmente improbable; sin embargo, es abrumadoramente más probable que cualquier bola que ruede por el conducto, sea negra en lugar de blanca. De manera similar, la existencia de cualquier universo particular es igualmente improbable; pero es incomprensiblemente más probable que el universo que exista sea uno que no permite la vida en lugar de uno que lo permita. Es la enorme improbabilidad especificada de un universo que permite la vida lo que presenta el obstáculo para la hipótesis del azar.

El Principio Antrópico

Algunos teóricos han intentado apoyar la hipótesis del azar apelando al llamado Principio Antrópico. Tal como lo formularon Barrow y Tipler, el Principio Antrópico establece que cualquier propiedad observada del universo que al principio pueda parecer asombrosamente improbable solo puede verse en su verdadera perspectiva después de que hayamos tenido en cuenta el hecho de que ciertas propiedades no podrían ser observadas por nosotros, ya que solo podemos observar propiedades que son compatibles con nuestra propia existencia. La implicación es que no debemos sorprendernos al observar que el universo es como es y, por lo tanto, no es necesario buscar una explicación de su ajuste fino.

El argumento está, sin embargo, basado en la confusión. Barrow y Tipler han confundido la verdadera afirmación

> A. Si los observadores que han evolucionado dentro de un universo observan sus constantes y cantidades, es altamente probable que los observen como finamente ajustados a su existencia.

con el falso reclamo

> A'. Es altamente probable que exista un universo que esté finamente ajustado para la evolución de los observadores dentro de él.

Un observador que ha evolucionado dentro del universo debería considerar que es muy probable que encuentre las constantes y cantidades del universo afinadas para su existencia; pero no debería inferir que, por lo tanto, es muy probable que exista tal universo afinado. Leslie da la ilustración de ser arrastrado para ser ejecutado ante un pelotón de cien tiradores entrenados. El comando se da: "¡Preparados! ¡Apunten! ¡Fuego!" Oyes el rugido ensordecedor de las armas. ¡Y luego observas que todavía estás vivo, que todos los cien tiradores entrenados fallaron! Ahora, ¿qué concluyes? "Realmente no debería sorprenderme la improbabilidad de que todos hayan fallado, porque si no hubieran fallado todos, no estaría aquí para sorprenderme. ¡Ya que estoy aquí, no hay nada que explicar!" ¡Por supuesto que no! Si bien es correcto que no debería sorprenderte de que no estás muerto (ya que si estuvieras muerto, no podrías ver el hecho), esto no infiere que no deberías sorprenderte de que de hecho ves que sí estás vivo. En vista de la enorme improbabilidad de que los tiradores hayan fallado, debería sorprenderte mucho que observes que estás aún vivo y que sospeches que se trata de algo más que una casualidad, aunque no te sorprenda que no veas que estás

muerto.

La Hipótesis de Muchos Mundos

Los teóricos ahora reconocen que el Principio Antrópico puede ser legítimamente empleado solo cuando está unido a una Hipótesis de Muchos Mundos, según la cual existe un Ensamble de Mundos de universos concretos, que actualiza una amplia gama de posibilidades. La Hipótesis de Muchos Mundos es esencialmente un esfuerzo, por parte de los partidarios de la hipótesis del azar, de multiplicar sus recursos probabilísticos para reducir la improbabilidad de la ocurrencia del ajuste fino. El hecho mismo de que los científicos, por lo demás sobrios, deban recurrir a una hipótesis tan extraordinaria, es una especie de cumplido indirecto a la hipótesis del diseño. Muestra que el ajuste fino exige una explicación. Pero, ¿es la Hipótesis de Muchos Mundos tan plausible como la hipótesis del diseño?

Si la Hipótesis de Muchos Mundos se recomienda como una hipótesis plausible, entonces hay que explicar algún mecanismo plausible para generar los muchos mundos. La mejor oportunidad para proporcionar un mecanismo plausible proviene de la cosmología inflacionaria, que a menudo se emplea para defender la idea de que nuestro universo no es más que un dominio (o "universo de bolsillo", también "universo de burbuja") dentro de un universo mucho más grande o multiverso. Vilenkin es uno que defiende vigorosamente la idea de que vivimos en un multiverso. En el corazón del punto de vista de Vilenkin está la teoría del futuro eterno o inflación eterna. Para asegurar que la inflación continúe para siempre, Vilenkin plantea la hipótesis de que los campos escalares primarios que determinan la densidad de energía y la evolución del falso vacío se caracterizan por una cierta pendiente que se expande en un falso vacío tan rápidamente que se descompone en los bolsillos (o burbujas) del verdadero vacío, los "universos-isla" generados en este mar de falso vacío, aunque se expanden a un ritmo enorme, no pueden seguir el ritmo de la expansión del falso vacío y, por lo tanto, se encuentran cada vez más separados con el tiempo. Además, cada isla se subdivide en subdominios que Vilenkin llama regiones O, cada uno de los cuales constituye un universo observable delimitado por un horizonte de sucesos. A pesar de que el multiverso es finito y está geométricamente cerrado, el falso vacío, de acuerdo con la teoría, continuará expandiéndose para siempre. Nuevas burbujas de verdadero vacío continuarán formándose en las brechas entre los universos-isla y se convertirán en mundos aislados.

Ahora en este punto, Vilenkin ejecuta una ingeniosa pieza de prestidigitación. A

medida que los universos-isla se expanden, sus regiones centrales eventualmente se vuelven oscuras y estériles, mientras que las estrellas se forman en sus perímetros en constante expansión. Deberíamos pensar en la decadencia del falso vacío hacia el vacío real que se desarrolla en las fronteras en expansión de las islas como múltiples Big Bangs. Desde la perspectiva global del multiverso inflado, estos Big Bangs ocurren sucesivamente, a medida que los límites de la isla crecen con el tiempo (Ilustración 4.1).

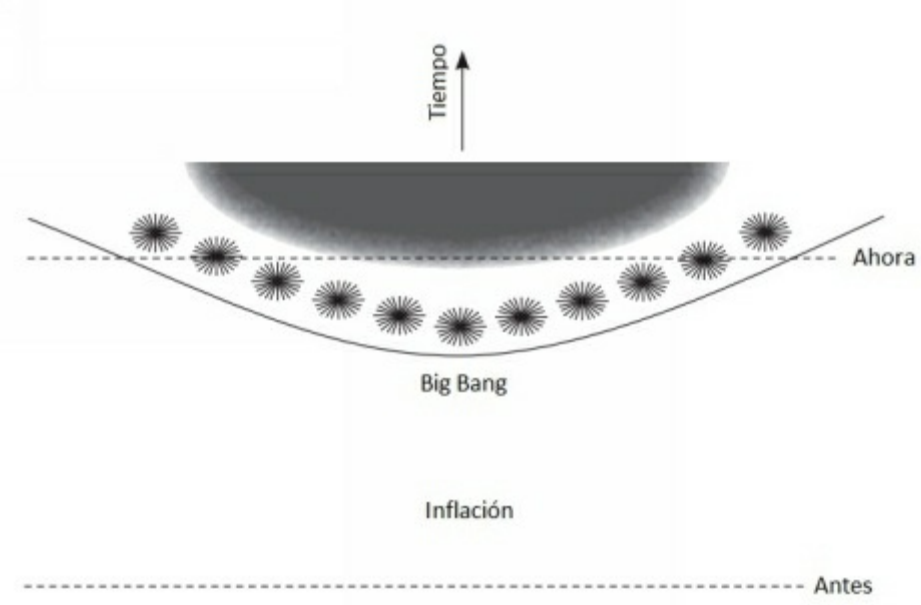


Ilustración 4.1: Una perspectiva global en un universo-isla. A medida que la isla se expande con el tiempo, su región central se vuelve oscura y fría de acuerdo con la segunda ley de la termodinámica, mientras que en su perímetro se están formando constantemente nuevas regiones productoras de estrellas. Estas regiones están causalmente desconectadas y constituyen diferentes regiones O, o universos observables, dentro del universo-isla, cada uno trazable a un evento del Big Bang.

En el tiempo global del multiverso, cada isla tiene un tamaño finito en constante crecimiento. Es aquí donde viene la prestidigitación. Cuando consideramos el tiempo cósmico interno de cada universo-isla, cada observador lo rastreará hasta un evento Big Bang inicial. Luego podemos unir estos diversos eventos de Big Bang como ocurriendo simultáneamente (Ilustración 4.2). Los Big Bangs que ocurrirán en el futuro global son, desde el punto de vista interno, considerados como presentes. Como resultado, la serie infinita y temporal de sucesivos Big Bangs se convierte en una matriz infinita y espacial de Big Bangs simultáneos. Por lo tanto, desde el punto de vista interno, cada universo-isla tiene una extensión infinita. Como dice Vilenkin, "la infinitud del tiempo en una vista se transforma así en la infinitud del espacio en la otra".[195]

La hábil transformación de Vilenkin parece presuponer una estática o Teoría B del

tiempo[196] o, como a veces se llama, cuadridimensionalismo o realismo de espacio-tiempo. Porque si el devenir temporal es una característica objetiva de la realidad, entonces el futuro global es solo potencialmente infinito, y las regiones O futuras no existen en ningún sentido.

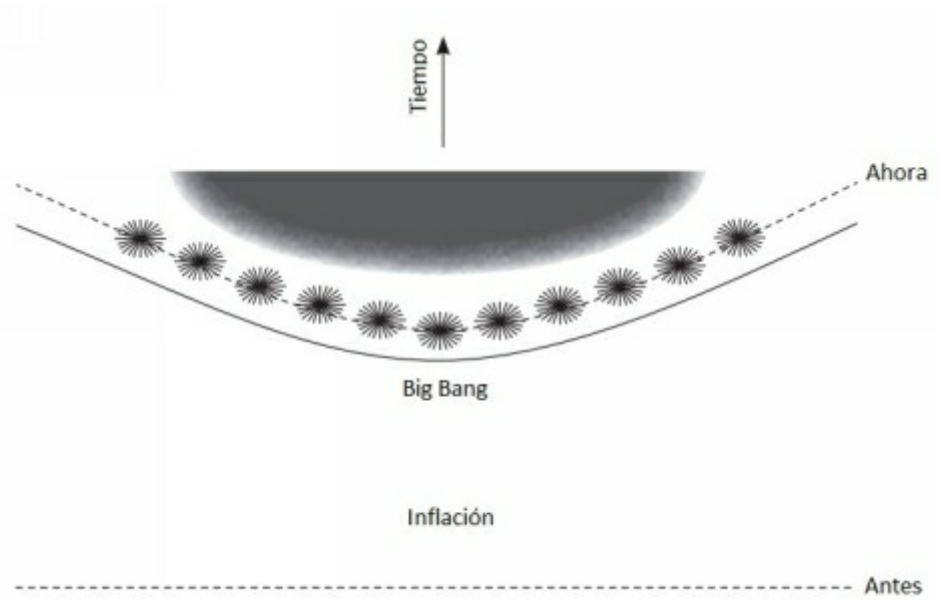


Ilustración 4.2: Una perspectiva interna en un universo-isla. Se considerará que los Big Bangs en los que se originan las diversas regiones O se producen simultáneamente. Por lo tanto, la infinidad de tiempo en la perspectiva global se convierte en una infinidad de espacio en la perspectiva interna. Aunque de tamaño finito desde una perspectiva global, cada isla será considerada como de tamaño infinito por sus habitantes.

Si hay una marea global de devenir, entonces no hay una colección realmente infinita de regiones O después de todo. Los observadores internos, ajenos a la perspectiva global, simplemente se equivocan al considerar que los eventos sucesivos del Big Bang se producen simultáneamente. Una vez más, vemos cómo los problemas de la filosofía del tiempo influyen decisivamente en los debates científicos.[197]

Pero si un conjunto infinito de universos simultáneos no existe en realidad, el intento de Vilenkin de explicar el ajuste fino del universo para la vida inteligente colapsa. Porque si, de hecho, una formación infinita de universos aún no existe, si la mayoría de ellos yacen en el futuro potencialmente infinito y por lo tanto son irreales, entonces realmente existen solo tantos universos observables como puedan haberse formado desde el origen de cualquier isla en el pasado finito Además, dado que el teorema de Borde-Guth-Vilenkin requiere que el multiverso en sí mismo no pueda extenderse al pasado infinito, solo puede haber tantos universos-isla como se han formado en el vacío falso desde el inicio del multiverso en su límite en el pasado

finito. Dada la incomprensible improbabilidad de que las constantes caigan aleatoriamente en el rango de vida permisible, bien puede ser altamente improbable que un universo-isla que permita la vida debería haber decaído tan pronto fuera del falso vacío. En ese caso, el aguijón del ajuste fino no se ha eliminado.

El escenario multiverso completo de Vilenkin depende, en cualquier caso, de la hipótesis de la inflación futura-eterna, que a su vez, como se recordará, se basa en la existencia de ciertos campos escalares primarios que gobiernan la inflación. Aunque Vilenkin observa que "la inflación es eterna en prácticamente todos los modelos sugeridos hasta el momento"[198], también admite que "otra cuestión importante es si esos campos escalares realmente existen o no en la naturaleza. Lamentablemente, no lo sabemos. No hay evidencia directa de su existencia".[199] Esta falta de evidencia debe moderar la confianza con que se presenta la Hipótesis de Muchos Mundos.

Sin embargo, aparte de su naturaleza especulativa, la Hipótesis de Muchos Mundos enfrenta un problema potencialmente letal. En pocas palabras, si nuestro universo no es más que un miembro de un Ensamble de Mundos de universos infinitos aleatoriamente variables, entonces es abrumadoramente más probable que estemos observando un universo muy diferente al que, de hecho, observamos. Recordemos nuestra discusión de la Hipótesis de Muchos Mundos de Ludwig Boltzmann para saber por qué no encontramos el universo en un estado de "muerte térmica" o equilibrio termodinámico.[200] El problema con la atrevida Hipótesis de Muchos Mundos de Boltzmann era que si nuestro mundo fuera simplemente una fluctuación en un mar de energía difusa, entonces es abrumadoramente más probable que observemos una región de desequilibrio mucho más pequeña que la nuestra.

Ahora un problema precisamente paralelo trata la Hipótesis de Muchos Mundos como una explicación del ajuste fino. Como hemos visto, Roger Penrose calcula que las probabilidades de que la condición de baja entropía de nuestro universo se obtenga solo por casualidad son del orden de $1:10^{10(123)}$, un número inconcebible. Si nuestro universo no fuera más que un miembro de una colección de mundos ordenados al azar, entonces es mucho más probable que observemos un universo mucho más pequeño.[201] Adoptar la Hipótesis de Muchos Mundos para explicar el ajuste fino resultaría en un extraño ilusionismo: es mucho más probable que todas nuestras estimaciones astronómicas, geológicas y biológicas de la edad estén equivocadas y que la apariencia de nuestro grande y antiguo universo sea una ilusión masiva (recuerden los temidos cerebros de Boltzmann).O bien, si nuestro universo no es más que un miembro de un Ensamble de Mundos, entonces deberíamos estar observando eventos altamente extraordinarios, como caballos que entran y salen de

colisiones aleatorias o máquinas en perpetuo movimiento, ya que son mucho más probables que todas las constantes y cantidades de la naturaleza que caen por casualidad en el rango prácticamente infinitesimal que permite la vida. Universos observables como esos son mucho más abundantes en el conjunto de universos que mundos como el nuestro y, por lo tanto, deberían ser observados por nosotros si el universo no fuera más que un miembro de un conjunto de mundos. Como no tenemos tales observaciones, ese hecho desmiente fuertemente la hipótesis del multiverso. En el ateísmo, al menos, es muy probable que no haya un Ensamble de Mundos.

Por estas razones, la Hipótesis de Muchos Mundos está severamente inhabilitada como candidato para la mejor explicación del ajuste fino cósmico observado. Dado que la alternativa del azar se sostiene o cae con la Hipótesis de Muchos Mundos, esa explicación no se ve como plausible.

Por lo tanto, parece que el ajuste fino del universo no se debe ni a la necesidad física ni a la casualidad. De ello se deduce que el ajuste fino se debe, por lo tanto, al diseño, a menos que la hipótesis de diseño pueda mostrarse aún más inverosímil que la de sus competidores.

La Hipótesis de Diseño

La implicación de la hipótesis del diseño es que existe un Diseñador Cósmico que afinó las condiciones iniciales del universo para la vida inteligente. Tal hipótesis proporciona una explicación personal del ajuste fino del universo. ¿Es esta explicación inverosímil? Los detractores del diseño a veces objetan que en esta hipótesis el Diseñador Cósmico mismo permanece sin explicación. Esta objeción es lo que Richard Dawkins llama “el argumento central de mi libro" El Espejismo de Dios. [202] Él resume su argumento de la siguiente manera:

1) Uno de los mayores desafíos para el intelecto humano ha sido explicar cómo surge la apariencia compleja e improbable del diseño en el universo.
2) La tentación natural es atribuir la apariencia del diseño al diseño mismo.
3) La tentación es falsa porque la hipótesis del diseñador inmediatamente plantea el gran problema de quién diseñó al diseñador.
4) La explicación más ingeniosa y poderosa es la evolución darwiniana por selección natural.
5) No tenemos una explicación equivalente para la física.
6) No debemos renunciar a la esperanza de una mejor explicación que surja

en la física, algo tan poderoso como es el darwinismo para la biología.
Por lo tanto, Dios casi con certeza no existe.

Este argumento es discordante porque la conclusión atea "Por lo tanto, Dios casi con certeza no existe" no se infiere de los seis enunciados previos, incluso si admitimos que cada uno de ellos son verdaderos y justificados. A lo sumo, todo lo que sigue es que no deberíamos inferir la existencia de Dios sobre la base de la apariencia del diseño en el universo. Pero esa conclusión es bastante compatible con la existencia de Dios e incluso con nuestra creencia justificable en la existencia de Dios. Tal vez deberíamos creer en Dios sobre la base del argumento cosmológico o el argumento ontológico o el argumento moral. Tal vez nuestra creencia en Dios no se basa en argumentos en absoluto, sino que se basa en la experiencia religiosa o en la revelación divina. El punto es que rechazar los argumentos de diseño para la existencia de Dios no prueba que Dios no exista o que incluso esa creencia en Dios no esté justificada.

En cualquier caso, varios de los pasos del argumento de Dawkins son plausiblemente falsos. El paso (5) alude al ajuste fino cósmico que ha sido el foco de nuestra discusión. Dawkins no tiene nada a modo de explicación, y por lo tanto la esperanza expresada en el paso (6) representa nada más que la fe de un naturalista. Por otra parte, considere el paso (3). La afirmación de Dawkins aquí es que no se justifica inferir el diseño como la mejor explicación del orden complejo del universo porque surge un nuevo problema: ¿quién diseñó el Diseñador?

Esta réplica es defectuosa en al menos dos cargos. Primero, para reconocer una explicación como la mejor, uno no necesita tener una explicación de la explicación. Este es un punto elemental sobre la inferencia a la mejor explicación tal como se entiende en la filosofía de la ciencia. Si los arqueólogos excavando en la tierra descubren cosas que parecen puntas de flecha y cabezas de hacha y fragmentos de cerámica, estarían justificados al inferir que estos artefactos no son el resultado casual de la sedimentación y la metamorfosis, sino productos de un grupo desconocido de personas, aunque no tengan ninguna explicación de quiénes eran estas personas ni de dónde venían. Del mismo modo, si los astronautas encontraran una pila de maquinaria en la parte posterior de la luna, estarían justificados al inferir que es producto de agentes inteligentes, incluso si no tuvieran ni idea de quiénes eran estos agentes o cómo llegaron ahí. Para reconocer una explicación como la mejor, uno no necesita poder explicar la explicación. De hecho, el requerimiento conduciría a una regresión infinita de explicaciones, de modo que nada podría explicarse y la ciencia

sería destruida. Entonces, en el caso que nos ocupa, para reconocer que el diseño inteligente es la mejor explicación de la apariencia del diseño en el universo, uno no necesita ser capaz de explicar al Diseñador.

En segundo lugar, Dawkins piensa que, en el caso de un Diseñador divino del universo, el Diseñador es tan complejo como lo que debe explicarse, por lo que no se realiza ningún avance explicativo. Esta objeción plantea todo tipo de preguntas sobre el papel desempeñado por la simplicidad en la evaluación de explicaciones competitivas; por ejemplo, cómo debe sopesarse la simplicidad en comparación con otros criterios como poder explicativo, alcance explicativo, etc. Pero dejemos esas preguntas a un lado. El error fundamental de Dawkins radica en su suposición de que un Diseñador divino es una entidad comparable en complejidad al universo. Como una mente incorpórea, Dios es una entidad notablemente simple. Como una entidad no física, una mente no está compuesta de partes, y sus propiedades principales, como la autoconciencia, la racionalidad y la volición, son esenciales para ella. En contraste con el universo contingente y variado con todas sus constantes y cantidades inexplicables, una mente divina es asombrosamente simple. Ciertamente, tal mente puede tener ideas complejas, puede estar pensando, por ejemplo, en el cálculo infinitesimal, pero la mente misma es una entidad notablemente simple. Dawkins evidentemente ha confundido las ideas de una mente, que pueden, de hecho, ser complejas, con una mente en sí misma, que es una entidad increíblemente simple. Por lo tanto, postular una mente divina detrás del universo definitivamente representa un avance en la simplicidad, por lo que sea que valga.

Por lo tanto, me parece que de las tres alternativas propuestas –necesidad física, azar o diseño–, la más plausible de las tres es la hipótesis del diseño. Por lo tanto, el argumento teleológico basado en el ajuste fino del universo resulta muy útil como un argumento sólido y persuasivo a favor de un Diseñador del cosmos.

Argumento Moral

Al igual que el argumento cosmológico, el argumento moral es una familia de diversos argumentos para la existencia de Dios, pero en este caso surge de consideraciones morales. La versión que encuentro más convincente es el argumento de Dios sobre la base de la objetividad de los valores y deberes morales. Una formulación muy simple y directa de este argumento es la siguiente:

1) Si Dios no existe, los valores y deberes morales objetivos no existen.
2) Los valores y deberes morales objetivos existen.

3) Por lo tanto, Dios existe.

Aunque el argumento como tal no llega a la conclusión de que Dios es la base de los valores y deberes morales objetivos, tal afirmación tiende a estar implícita en la premisa (1) y emerge en defensa de esa premisa contra objeciones.

Dios y la Moralidad Objetiva

Cada uno de nosotros guía su vida, aunque inconsistentemente, por un cierto conjunto de valores. Pero, ¿son los valores que apreciamos y guían nuestras vidas producto de meras convenciones sociales similares a conducir en el lado izquierdo versus el derecho del camino, o son meras expresiones de preferencia personal como el gusto por ciertos alimentos en lugar de otros? ¿O son válidos independientemente de nuestra aprehensión de ellos y, de ser así, cuál es su fundamento? ¿Hay cosas que no debo hacer y otras cosas que debo hacer? ¿O es este sentido de obligación una mera ilusión debido al condicionamiento sociológico y psicológico? Muchos filósofos han argumentado que si Dios no existe, entonces la moralidad es en última instancia subjetiva y no vinculante. Podríamos actuar exactamente de la misma manera que actuamos de hecho, pero en ausencia de Dios tales acciones ya no contarían como buenas o malas, correctas o incorrectas, ya que en la ausencia de Dios, los valores y deberes morales objetivos no existen.

Para desempaquetar este punto, será útil distinguir entre los valores morales y los deberes morales. Cuando hablamos de valores morales, estamos hablando de si algo es bueno o malo; cuando hablamos de deberes morales, hablamos de si algo está bien o mal. Aunque podemos equiparar lo que está bien con lo que es bueno y lo que está mal con lo que es malo, una pequeña reflexión revela que es erróneo. El bien y el mal tienen que ver con la obligación moral, con lo que debo o no debo hacer. Pero obviamente, no estoy moralmente obligado a hacer algo solo porque sería bueno para mí hacerlo. Por ejemplo, es bueno convertirse en químico, pero eso no implica que, por lo tanto, sea mi deber convertirme en químico. Porque también es bueno ser bombero, diplomático o médico, y no puedo convertirme en todos ellos. Además, ocasionalmente hay circunstancias en las que, trágicamente, no me veo confrontado con nada más que malas elecciones (piensa en La Decisión de Sophie), pero por lo tanto no es malo que elija una, ya que debo elegir. Entonces hay una diferencia conceptual entre algo que está siendo bueno (o malo) y algo que está bien (o está mal). El primero tiene que ver con el valor de algo, mientras que el segundo tiene que ver con la obligatoriedad de algo. En la premisa (1) nos preocupa la cuestión de

que si sin Dios habría una distinción objetiva entre el bien y el mal y entre lo bueno (correcto) y lo malo (incorrecto).

Permítanme decir algo también para aclarar la distinción entre algo que es objetivo y algo subjetivo. Decir que algo es objetivo es decir que es independiente de lo que la gente piensa o percibe. Por el contrario, decir que algo es subjetivo es solo decir que no es objetivo; es decir, depende de lo que las personas humanas piensen o perciban. Entonces, por ejemplo, la distinción entre estar en Marte y no estar en Marte es una distinción objetiva; el estar de una roca particular en Marte no depende de ninguna manera de nuestras creencias. Por el contrario, la distinción entre "aquí" y "allá" no es objetiva: si un evento particular en una determinada ubicación espacial ocurre aquí o allá depende del punto de vista de una persona.

Decir que hay valores morales objetivos es decir que algo es bueno o malo, independientemente de si algún ser humano crea que es así. Del mismo modo, decir que tenemos deberes morales objetivos es decir que ciertas acciones son correctas o incorrectas para nosotros independientemente de si algún ser humano crea que lo son. Por ejemplo, decir que el Holocausto fue objetivamente incorrecto es decir que estuvo mal, aunque los nazis que lo llevaron a cabo pensaron que era correcto, y aun así habría sido incorrecto incluso si los nazis hubieran ganado la Segunda Guerra Mundial y hubieran logrado exterminar o lavar el cerebro a todos los que estaban en desacuerdo con ellos, para que se creyera universalmente que el Holocausto fue lo correcto. La afirmación de la premisa (1) es que si no hay Dios, entonces los valores morales y los deberes no son objetivos en este sentido.

Considera, entonces, los valores morales. Si el teísmo es falso, ¿por qué pensar que los seres humanos tienen un valor moral objetivo? Después de todo, desde el punto de vista naturalista, no hay nada especial en los seres humanos. Son simplemente subproductos accidentales de la naturaleza que han evolucionado hace relativamente poco tiempo en una partícula de polvo infinitesimal llamada planeta Tierra, perdida en algún lugar en un universo hostil y sin sentido, y que están condenados a perecer individual y colectivamente en un tiempo relativamente corto. La evaluación de Richard Dawkins sobre el valor humano puede ser deprimente, pero por qué, sobre el ateísmo, se equivoca cuando dice: "En el fondo no hay diseño, no hay propósito, no hay mal, no hay bien, sola hay indiferencia sin sentido.... Somos máquinas propagadoras de ADN.... Es la única razón de ser de todo ser viviente".[203]

Los filósofos ateos que son humanistas no parecen haber enfrentado directamente las consecuencias de su naturalismo. Por ejemplo, el filósofo humanista Paul Kurtz insiste en que el éxito humano es "la única razón de la existencia" de la vida humana,

[204] mientras que al mismo afirma, al igual que Dawkins, que “los descubrimientos de Copérnico y Darwin... han [socavado] la creencia de que somos fundamentalmente diferentes de todas las demás especies”.[205] Piensa que "muchas [personas] todavía se niegan a aceptar todas las implicaciones de estos descubrimientos”.[206]“Todavía buscan encontrar un lugar especial para las especies humanas en el esquema de las cosas”.[207] Kurtz está pensando sin duda en los teístas. Irónicamente, sin embargo, son precisamente los propios humanistas quienes buscan encontrar un lugar especial para la especie humana en el esquema de las cosas, quienes se niegan a aceptar todas las implicaciones de reducir seres humanos a solo otra especie animal. Los humanistas continúan tratando a los seres humanos como algo moralmente especial en contraste con otras especies.

¿Qué justificación hay para este tratamiento diferencial? En una visión naturalista, los valores morales son solo subproductos de la evolución sociobiológica. Así como un grupo de mandriles muestra un comportamiento cooperativo e incluso un comportamiento altruista y sacrificial porque la evolución ha determinado que es ventajoso en la lucha por la supervivencia, sus primos primates los homo sapiens exhiben un comportamiento similar por la misma razón. Como explica el filósofo de la ciencia Michael Ruse,

> La posición del evolucionista moderno... es que los humanos tenemos una conciencia de moralidad... porque tal conocimiento es de valor biológico. La moral es una adaptación biológica, no menos de los que lo son las manos, los pies y dientes.... Considerado como un conjunto de afirmaciones racionalmente justificables sobre un objetivo, la ética es ilusoria. Aprecio que cuando alguien dice “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, piensen que se están refiriendo a algo más allá de sí mismos.... Sin embargo,... tal referencia verdaderamente no tiene fundamento. La moralidad es solo una ayuda para la supervivencia y la reproducción,... y cualquier significado más profundo es ilusorio.[208]

Como resultado de las presiones sociobiológicas, se ha desarrollado entre el homo sapiens una especie de “moralidad de rebaño” que funciona bien en la perpetuación de nuestra especie en la lucha por la supervivencia. Pero en el punto de vista ateo no parece haber nada acerca del homo sapiens que haga que esta moralidad sea objetivamente verdadera. Si la película de la historia evolutiva fuera rebobinada y disparada de nuevo, muy bien podrían haber evolucionado criaturas muy diferentes con un conjunto de valores muy diferente. ¿Con qué derecho consideramos nuestra moralidad como objetiva en lugar de la suya? Pensar que los seres humanos son especiales es ser culpables de especismo, un prejuicio injustificado hacia la propia

especie.

Por lo tanto, si no hay Dios, entonces parece haberse eliminado cualquier base para considerar la moral de rebaño desarrollada por el homo sapiens como objetivamente verdadera. Entonces, si el teísmo es falso, es difícil ver qué bases quedan para la afirmación de los valores morales objetivos y, en particular, del valor especial de los seres humanos.

En segundo lugar, si el teísmo es falso, ¿cuál es la base de los deberes morales objetivos? En pocas palabras, en la visión atea, los seres humanos son solo animales, y los animales no tienen obligaciones morales entre sí. El ético Richard Taylor ilustra poderosamente el punto. Él nos invita a imaginar seres humanos que viven en un estado de naturaleza sin ninguna costumbre o ley. Supongamos que uno de ellos mata a otro y toma sus bienes. Taylor reflexiona:

> Tales acciones, aunque dañinas para sus víctimas, no son más injustas o inmorales de lo que serían si fueran hechas entre dos animales. Un halcón que agarra un pez del mar lo mata, pero no lo asesina; y otro halcón que con sus garras agarra al pez lo toma, pero no lo roba, porque ninguna de estas cosas está prohibida. Y exactamente las mismas consideraciones se aplican a las personas que estamos imaginando.[209]

¿Por qué pensar que si Dios no existe, tendríamos la obligación moral de hacer algo? ¿Quién o qué nos impone estos deberes morales? Como dice Taylor, "el concepto de obligación moral [es] ininteligible aparte de la idea de Dios. Las palabras permanecen, pero su significado se ha ido".[210]

Por lo tanto, si el ateísmo es verdadero, se vuelve imposible condenar la guerra, la opresión o el crimen como cosas malvadas. Tampoco se puede alabar la fraternidad, la igualdad o el amor como cosas buenas. No importa lo que hagas, porque no hay algo correcto ni algo incorrecto; todo está permitido. Sin duda, algunas acciones –por ejemplo, la violación o el incesto– pueden no ser biológicamente o sociológicamente ventajosas, y así, en el curso del desarrollo humano, se han convertido en tabú. Pero eso no implica absolutamente nada para demostrar que la violación o el incesto sea algo realmente incorrecto. En la visión atea, no hay nada realmente malo en violar a alguien. Tal comportamiento continúa todo el tiempo en el reino animal. Si, como afirma Kurtz, "los principios morales que rigen nuestro comportamiento están enraizados en el hábito y la costumbre, el sentimiento y la moda",[211] entonces el violador que opta por hacer caso omiso a la moral de la manada no está haciendo nada más grave que simplemente actuar desfasado de la moda o la costumbre. Entonces, si el teísmo es falso, es muy difícil entender qué bases quedan para los

deberes morales objetivos.

Ahora es importante que sigamos siendo claros en la comprensión del problema que tenemos ante nosotros. La pregunta no es: ¿Debemos creer en Dios para vivir vidas morales? No hay ninguna razón para pensar que tanto los ateos como los teístas no puedan vivir lo que normalmente caracterizamos como vidas buenas y decentes. De manera similar, la pregunta no es: ¿podemos formular un sistema de ética sin referencia a Dios? Si el ateo concede que los seres humanos tienen un valor objetivo, entonces no hay razón para pensar que él no pueda elaborar un sistema de ética con el cual el teísta también estaría de acuerdo en gran medida. O, nuevamente, la pregunta no es: ¿podemos reconocer la existencia de valores morales objetivos sin referencia a Dios? El teísta típicamente mantendrá que una persona no necesita creer en Dios para reconocer, digamos, que debemos amar a nuestros hijos.

Todos los malentendidos anteriores del argumento se basan en confundir la existencia de Dios con la creencia en la existencia de Dios. El argumento no es que la creencia en la existencia de Dios es necesaria para la realidad objetiva de los valores y deberes morales, sino que Dios es necesario para la realidad objetiva de los valores y deberes morales. Tampoco el argumento es que Dios es necesario para nuestro conocimiento de los valores y deberes morales. Me ha sorprendido la confusión de la ontología moral con la epistemología moral por parte de prominentes filósofos morales que responden a la premisa (1).[212] La ontología moral se ocupa de la realidad de los valores y las propiedades morales; la epistemología moral trata con nuestro conocimiento de las verdades morales. En lo que se refiere a la epistemología moral, puedo apelar a todos los mismos mecanismos, como la intuición moral y la reflexión, mediante los cuales los pensadores humanistas confían en discernir con precisión el bien y lo correcto. De hecho, la Biblia realmente enseña que la ley moral de Dios está "escrita en los corazones" de todos los hombres, de modo que incluso aquellos que no conocen la ley de Dios "hacen naturalmente las cosas de la ley" ya que "su conciencia les testifica". (Romanos 2:14-15). Si ese es el caso, la epistemología moral de un teísta no necesita diferir ampliamente de la propia epistemología moral del humanista. Las objeciones epistemológicas son, pues, pistas falsas que no necesitan detenernos. Sostengo que el teísmo es necesario para que haya bien y deberes morales, no para que podamos discernir el bien y los deberes morales que existen. Como dice Kurtz, "la pregunta central sobre los principios morales y éticos se refiere a su fundamento ontológico. Si no se derivan de Dios ni están anclados en un terreno trascendente, ¿son puramente efímeros?"[213]

Entonces, ¿qué respuesta pueden dar los pensadores naturalistas a la premisa (1)?

Algunos filósofos, igualmente reacios a anclar los valores morales en un terreno trascendente no teísta, así como en Dios, intentan mantener la existencia de principios morales objetivos o propiedades morales en el contexto de una cosmovisión naturalista. Pero los defensores de tales teorías generalmente no saben cómo justificar su punto de partida. Si no hay Dios, entonces es difícil ver alguna razón para pensar que la moral de manada desarrollada por el homo sapiens sea objetivamente verdadera o que la propiedad de la bondad moral sobrevenga a ciertos estados naturales de tales criaturas.

Parece que el humanista ateo simplemente debe insistir, con el especialista en ética de Dartmouth Walter Sinnott-Armstrong, que cualquier cosa que contribuya al florecimiento y éxito humano es moralmente buena y cualquier detracción del florecimiento humano es mala, y toma eso como su punto de partida explicativo.[214] Pero el problema es que tal punto de partida explicativo parece prematuro debido a su arbitrariedad e inverosimilitud. ¿Por qué, dado el ateísmo, pensar que infligir daño a otras personas tendría alguna dimensión moral? ¿Por qué sería malo herir a otro miembro de nuestra especie? Sinnott-Armstrong responde: "Simplemente lo es. Objetivamente. ¿No estás de acuerdo?"[215] Por supuesto, estoy de acuerdo en que está mal, ya que soy teísta. Pero no veo ninguna razón para pensar que sería incorrecto si el ateísmo fuera cierto. Sinnott-Armstrong cree que la violación es incorrecta, aunque la actividad física que se considera violación entre los seres humanos sucede todo el tiempo en el reino animal, así como los actos que cuentan como asesinato y robo cuando son hechos por un humano a otro ocurren constantemente entre miembros de otras especies animales, sin ningún significado moral en absoluto. Esto es seguramente extraño y requiere una explicación. Como ha argumentado Michael Ruse, podemos concebir seres racionales extraterrestres para quienes la violación no sería inmoral.[216] Si visitaran la Tierra, ¿por qué deberían respetar los valores que se han desarrollado entre el homo sapiens? Si nuestra propia historia evolutiva hubiera sido diferente, las criaturas con un conjunto diferente de valores morales podrían haber existido aquí. Todo esto subraya la arbitrariedad de la explicación última de Sinnott-Armstrong.

El naturalista podría tratar de hacer frente a esta objeción sosteniendo que las propiedades morales se sobreponen necesariamente a ciertos estados naturales. Pero entonces surge la pregunta sobre la plausibilidad de esta explicación última. La afirmación de que las propiedades morales necesariamente sobrevienen en ciertos estados físicos, en el mejor de los casos, nos da razones para pensar que si las propiedades morales sobrevienen a ciertos estados naturales, entonces

necesariamente lo hacen. Pero eso no nos da ninguna razón para pensar que, dada una cosmovisión naturalista, existan propiedades morales o que sí sobrevivan a los estados naturales. ¿Por qué pensar que, desde una perspectiva atea del mundo, la curiosa propiedad no física de la bondad moral sobrevendría a una mujer amamantando a su bebé? ¿Por qué, dado el naturalismo, la extraña propiedad no física de la maldad moral sobrevendría a la salida de un hombre de una tienda que ha robado? No veo ninguna razón para pensar que una especificación completa de todas las propiedades naturales de una situación determinaría o arreglaría las propiedades morales de esa situación. Si nuestro enfoque de la teoría meta ética es una metafísica seria en lugar de simplemente un enfoque de "lista de lo que quiero", en el que uno simplemente se ayuda con las propiedades o principios morales subsiguientes necesarios para hacer el trabajo, entonces se requiere algún tipo de explicación sobre por qué las propiedades morales sobrevienen en ciertos estados naturales o por qué tales principios son verdaderos. Es insuficiente para el naturalista señalar que, de hecho, aprehendemos la bondad o la obligatoriedad de alguna característica de la existencia humana, porque eso solo sirve para establecer la objetividad de los valores morales y los deberes, ¡lo cual es la premisa (2) del argumento moral!

Algunos filósofos creen que las verdades morales, siendo necesariamente verdaderas, no pueden tener una explicación de su verdad. Creo que podemos estar de acuerdo en que muchos principios morales son necesariamente ciertos. Pero eso no prueba que no puedan tener una explicación. La presuposición crucial de estos filósofos –de que las verdades necesarias no pueden estar en relaciones de prioridad explicativa entre sí– está lejos de ser evidente y, de hecho, parece claramente falsa. Por ejemplo, el teísta clásico dirá que la afirmación "existe una pluralidad de personas" es necesariamente cierta porque "Dios existe" es necesariamente verdadera y Dios es esencialmente una Trinidad. Para dar un ejemplo no teológico, muchos matemáticos dirían que "2+3=5" es necesariamente cierto porque los axiomas de Peano para la aritmética estándar son necesariamente verdaderos. O bien, muchos metafísicos sostienen que la afirmación "Ningún evento se precede a sí mismo" es necesariamente cierta porque "el devenir temporal es una característica esencial y objetiva del tiempo" es necesariamente cierta. Sería totalmente inverosímil sugerir que la relación de tenencia de prioridad explicativa entre las declaraciones relevantes podría ir de cualquier manera.

Dada la arbitrariedad e inverosimilitud de las aseveraciones no explicativas de la objetividad de los valores y deberes humanos, debemos preguntarnos si los valores y deberes morales pueden estar plausiblemente anclados en algún terreno

transcendente y no teísta. Llamemos a este punto de vista Platonismo Moral Ateo. Los platonistas morales ateos afirman que los valores morales objetivos existen, pero no están basados en Dios. De hecho, los valores morales no tienen ningún fundamento. Ellos simplemente existen.

Sin embargo, es difícil incluso comprender este punto de vista. ¿Qué significa decir, por ejemplo, que el valor moral de la justicia simplemente existe? Es difícil saber qué hacer con esto. Está claro lo que significa cuando se dice que una persona es justa; pero es desconcertante cuando se dice que, en ausencia de cualquier persona, la justicia misma existe. Los valores morales parecen existir como propiedades de las personas, no como meras abstracciones, o al menos es difícil saber qué es para un valor moral existir como una mera abstracción.[217] Curiosamente, dado que el objeto abstracto justicia no es justo en sí mismo, parece seguir que, en ausencia de personas, la justicia no existe, lo que parece contradecir la hipótesis. Los platonistas morales ateos parecen carecer de cualquier fundamento adecuado en la realidad para los valores morales, pero simplemente los dejan flotando de una manera ininteligible.

En segundo lugar, la naturaleza del deber u obligación moral parece incompatible con el platonismo moral ateo. Supongamos, por el bien del argumento, que los valores morales existen independientemente de Dios. Supongamos que valores como Misericordia, Justicia, Amor, Paciencia y similares simplemente existen. ¿Cómo resulta eso en alguna obligación moral para mí? ¿Por qué tendría un deber moral, por ejemplo, ser misericordioso? ¿Quién o qué me impone esa obligación? Desde este punto de vista, los vicios morales como la Avaricia, el Odio y el Egoísmo también existen presumiblemente como objetos abstractos. ¿Por qué estoy obligado a alinear mi vida con un conjunto de estos objetos abstractivamente existentes en lugar de cualquier otro? El teísmo, por el contrario, proporciona una base plausible para el deber moral, como veremos.

En tercer lugar, es increíblemente improbable que precisamente ese tipo de criatura emergiera del proceso evolutivo ciego que corresponde al reino abstractamente existente de los valores morales. Esto parece ser una coincidencia absolutamente increíble cuando uno piensa en ello. Es casi como si el reino moral supiera que venimos. Como lo vio William Sorley, es mucho más plausible considerar tanto el reino natural como el reino moral bajo la hegemonía de un Creador y Legislador divino, que pensar que estas dos órdenes de realidad totalmente independientes sucedan por coincidencia.

En resumen, en una cosmovisión atea y naturalista, parece que no hay ninguna base para afirmar la existencia de valores y deberes morales objetivos. Ciertamente

tenemos un sentido de moralidad, pero en el naturalismo, ese sentido es una ilusión forjada por el condicionamiento sociobiológico.

Objetividad de Valores y Deberes Morales

La premisa (2) del argumento moral afirma que, de hecho, existen valores y deberes morales objetivos. La forma en que los teóricos morales prueban las teorías éticas en competencia es evaluando qué tan bien se unen a nuestra experiencia moral. Considero que en la experiencia moral aprehendemos un reino de valores y deberes morales objetivos, así como en la experiencia sensorial aprehendemos un reino de objetos físicos objetivamente existentes. Del mismo modo que nos es imposible salir de nuestra percepción sensorial para poner a prueba su veracidad, tampoco hay forma de probar independientemente la veracidad de nuestras percepciones morales. Como enfatizó Sorley, no hay más razón para negar la realidad objetiva de los valores morales que la realidad objetiva del mundo físico. En ausencia de un derrotador o cancelador, racionalmente confiamos en nuestras percepciones, ya sean sensoriales o morales.

Pero, ¿qué pasa con la afirmación de que los valores y deberes morales son ilusiones fomentadas en nosotros por la evolución sociobiológica? ¿Eso no constituye un derrotador para la premisa (2)? Aquí debemos distinguir cuidadosamente las dos formas en que la afirmación de que nuestras creencias morales son subproductos de la evolución sociobiológica puede constituir un derrotador de (2).[218] Por un lado, tal afirmación podría tomarse como un cancelador de la veracidad de (2). Es decir, la afirmación podría ser que, dado que nuestras creencias morales se han inculcado en nosotros a través de presiones sociobiológicas, esas creencias son falsas y, por lo tanto, los valores y deberes morales objetivos no existen. Entonces, interpretada, la objeción es un ejemplo típico de la falacia genética, el cual es el intento de falsificar una creencia al explicar cómo se originó esa creencia. Tal razonamiento es falaz, ya que una creencia podría ser cierta independientemente de cómo llegó a sostenerse. En particular, si Dios existe, entonces los valores y deberes morales objetivos existen independientemente de cuán condicionados estemos por el proceso evolutivo. Por lo tanto, la objeción en el mejor de los casos demuestra solo que nuestra percepción subjetiva de los valores y deberes morales ha evolucionado. Pero si los valores morales se descubren –y no se inventan– gradualmente, entonces nuestra aprehensión gradual y falible del reino moral no socava más la realidad objetiva de ese reino, que nuestra aprehensión gradual y falible del mundo físico socava la objetividad de ese reino.

Pero hay una segunda forma, más poderosa, en la que la afirmación sociobiológica puede ser interpretada: no como un derrotador de la veracidad de (2), sino de la garantía para (2). Es decir, dado que nuestras creencias morales han sido determinadas por presiones sociobiológicas, no tenemos ninguna garantía para creer que (2) sea verdadera. Debido a que nuestras creencias morales han sido seleccionadas por la evolución, no por su veracidad, sino por su valor de supervivencia, no podemos tener confianza en las liberaciones de nuestra experiencia moral. Entonces, incluso si (2) fuera cierta, aún no tendríamos ninguna garantía para creer que es cierta. El problema con esta interpretación de la objeción es que resulta ser una petición de principio e incluso contraproducente, se anula a ella misma. En primer lugar, es una petición de principio porque presupone que el naturalismo es verdadero.[219] Si no hay Dios, entonces nuestra experiencia moral es, plausiblemente, ilusoria. Dije suficiente en mi defensa de la premisa (1). Pero, ¿por qué pensar que el naturalismo es verdad? Para socavar la garantía que nuestra experiencia moral da a nuestras creencias morales, se debe hacer mucho más que mantener la posibilidad de que el naturalismo sea cierto. Porque si el teísmo es verdadero, entonces nuestra experiencia moral, incluso si está condicionada por la biología y la sociedad, probablemente no sea del todo ilusoria, pero es confiable hasta cierto punto. En ausencia de una prueba del naturalismo, la garantía a la que nuestra experiencia moral hace que (2) permanezca invicta. En segundo lugar, la objeción es contraproducente porque, en el naturalismo, todas nuestras creencias, no solo las creencias morales, han sido seleccionadas por su valor de supervivencia, no por la veracidad, y por lo tanto no están justificadas.[220] En particular, la creencia en el naturalismo y la explicación sociobiológica de la creencia moral no está justificada. Entonces la objeción socava su propia garantía y, por lo tanto, es incapaz de ser afirmada racionalmente. Pero entonces, no puede cancelar la garantía de la premisa (2).

La mayoría de nosotros cree que en la experiencia moral aprehendemos valores y deberes objetivos. El propio Ruse confiesa en otro contexto: “El hombre que dice que es moralmente aceptable violar niños está tan equivocado como el hombre que dice: 2+2=5”.[221] Hablando hace varios años en un campus universitario canadiense, noté un cartel presentado por el Centro de Información y Agresión Sexual. Decía: “Agresión Sexual: Nadie Tiene Derecho a Abusar de un Niño o Niña, una Mujer o un Hombre”. La mayoría de nosotros reconoce que el abuso sexual a otra persona es algo incorrecto. Las acciones como la violación, la tortura, el abuso infantil y la brutalidad no son solo conductas socialmente inaceptables; son abominaciones morales. Por la

misma razón, el amor, la generosidad, la igualdad y el autosacrificio son realmente buenos. Las personas que no lo ven son simplemente discapacitados morales, y no hay razón para permitir que su visión deteriorada ponga en duda lo que vemos claramente.

El especialista en ética David Brink cree que la objetividad de los valores morales es, por lo tanto, la posición predeterminada. "Puede que no hayan estándares morales objetivos.... Pero esta sería una conclusión revisionista, para ser aceptada solo como el resultado de un argumento amplio y convincente de que los compromisos de objetividad ética son insostenibles".[222] De hecho, creo que estamos y debemos confiar más en la veracidad de la premisa (2) de lo que estamos de las premisas en cualquier argumento para el nihilismo moral. A la luz de la garantía conferida en (2) por nuestra experiencia moral, los argumentos para el nihilismo moral siempre incluirán alguna premisa que está menos justificada que (2) y que, por lo tanto, debe ser negada.

El Dilema de Eutifrón

De las dos premisas se deduce lógicamente que Dios existe. Nótese que al defender las dos premisas, no nos hemos comprometido con ninguna consideración particular de la relación entre Dios y los valores o deberes morales. Sin embargo, la objeción más popular planteada contra el argumento moral es esencialmente un desafío para basar los valores y deberes morales en Dios. La objeción, registrada por primera vez en el diálogo de Platón Eutifrón, dice lo siguiente: o bien algo es bueno porque Dios lo aprueba o bien Dios aprueba algo porque es bueno. Si es bueno solo porque Dios lo aprueba, entonces lo que es bueno se vuelve arbitrario. Dios podría haber aprobado que el odio y los celos fueran buenos, y entonces nos deberíamos haber vistos obligados a odiarnos y envidiarnos unos a otros. Pero eso parece inverosímil; al menos algunos bienes morales parecen ser necesarios. Pero si decimos que Dios aprueba algo porque es bueno, entonces si algo es bueno o malo es independiente de Dios. En ese caso, parece que el valor moral existe independientemente de Dios, lo que socava la premisa (1) de nuestro argumento moral. Si Dios no existiera, los valores y deberes morales objetivos existirían de todos modos.

El dilema de Eutifrón puede ser interpretado como un argumento a favor del platonismo moral ateo. Ahora ya hemos visto que tal teoría tiene fallas importantes. Esto sugiere que el dilema que supuestamente nos obliga a tal posición es falso y que podemos escapar a los cuernos del dilema encontrando una tercera alternativa. Creo que una teoría de la ética del mandato divino formulada apropiadamente, tal como

ha sido articulada por Robert Adams, Philip Quinn, William Alston y otros,[223] ofrece tal alternativa: nuestros deberes morales están constituidos por los mandamientos de un Dios esencialmente justo y afectuoso. Para cualquier acción A y agente moral S, podemos explicar las nociones de requisito, prohibición y permiso morales de A para S de la siguiente manera:

> Se requiere A de S si y solo si un Dios justo y amoroso ordena que S haga A.
> A está prohibido para S si y solo si un Dios justo y amoroso le ordena a S no hacer A.
> A está permitido para S si y solo si un Dios justo y amoroso no le ordena a S que no haga A.

Como nuestros deberes morales están basados en los mandamientos divinos, no son independientes de Dios.

Tampoco son arbitrarios los mandatos de Dios, ya que son las expresiones necesarias de su naturaleza justa y amorosa. Dios es esencialmente compasivo, justo, amable, imparcial, y demás, y sus mandamientos son reflejos de su propio carácter. El carácter de Dios es absoluto de bondad moral; sirve como el paradigma de la bondad moral. Por lo tanto, lo moralmente bueno/malo se determina por referencia a la naturaleza de Dios; lo moralmente correcto/incorrecto se determina por referencia a su voluntad. La voluntad o los mandatos divinos entran en juego como una fuente de obligación moral, no de valor moral. Como expresiones necesarias de su naturaleza, los mandamientos de Dios no son arbitrarios, por lo que no debemos preocuparnos por los contrafactuales con antecedentes imposibles como "Si Dios hubiera ordenado el abuso infantil..." En la comprensión habitual, los contrafactuales con antecedentes imposibles no tienen ningún valor de verdad que sea no vacuo o superficial. Incluso si rechazamos la semántica habitual y permitimos que algunos contrafactuales con antecedentes imposibles puedan ser ciertos o falsos, ¿cómo vamos a evaluar el valor de verdad de un enunciado con un antecedente como este? Es como preguntarse si, si hubiera un cuadrado redondo, su área sería igual al cuadrado de uno de sus lados. ¿Y qué importancia tiene el cómo se responde, ya que lo que se imagina es lógicamente incoherente? No veo que el teórico del mandato divino esté comprometido con la verdad no vacía del contrafactual en cuestión o que algo significativo esté pendiendo de su pensamiento que sea vanamente verdadero o falso.

Si el no teísta exigiera: "¿Por qué escoger la naturaleza de Dios como definitiva del Bien?" La respuesta es que Dios, por definición, es el ser máximamente grande

concebible, y un ser que es el paradigma de la bondad es mayor que uno que meramente ejemplifica la bondad. A menos que seamos nihilistas, debemos reconocer algún último estándar de valor, y Dios es el punto de detención menos arbitrario.

El argumento moral nos lleva a un ser personal, necesariamente existente, que es el lugar y la fuente de la bondad moral. De este modo complementa de manera importante las conclusiones de los argumentos cosmológicos y teleológicos.

Argumento Ontológico

Algunos lectores pueden sorprenderse de encontrar aquí una defensa del argumento ontológico. Muchos pensadores estarían de acuerdo con la desestimación del argumento por parte de Arthur Schopenhauer como "una broma encantadora".[224] Pero varios filósofos prominentes recientes como Norman Malcolm, Charles Hartshorne y Alvin Plantinga no solo toman el argumento en serio sino que lo consideran sólido. Dado que la formulación y defensa del argumento proporcionada por Plantinga son las más sofisticadas en la larga historia del argumento ontológico, aprovechando los errores y descuidos de sus predecesores, la versión del argumento de Plantinga tiene más posibilidades de ser convincente y, por lo tanto, servirá como el trampolín para nuestra discusión.

En su versión del argumento, Plantinga se apropia de la idea de Gottfried Wilhelm Leibniz de que el argumento ontológico asume que el concepto de Dios es posible. Es decir, el argumento asume que el concepto "Dios" o "ser máximamente concebible" es un concepto coherente o, empleando la semántica de los mundos posibles, que existe un mundo posible en el que Dios existe.

Mundos Posibles

Para aquellos que no están familiarizados con la semántica de los mundos posibles, permítanme explicarles que por "un mundo posible" uno no quiere decir un planeta o incluso un universo, sino más bien una descripción máxima de la realidad, o una forma en que podría ser la realidad. Tal vez la mejor manera de pensar en un mundo posible sea como una gran conjunción de p & q & r & s..., cuyos conjuntos individuales son las proposiciones p, q, r, s,... Un mundo posible es una conjunción que comprende cada proposición o su contradicción, de modo que produce una descripción máxima de la realidad; nada queda fuera de tal descripción. Al negar diferentes conjuntos en una descripción máxima, llegamos a diferentes mundos posibles:

M_1: p & q & r & s…
M_2: p &¬q & r &¬s…
M_3: ¬p &¬q & r & s…
M_4: p & q &¬r & s…
…
…
…

Solo una de estas descripciones estará compuesta de conjuntos, todos los cuales son verdaderos y así será la realidad como tal, es decir, el mundo real.

Ya que estamos hablando de mundos posibles, los diversos conjuntos que comprende un mundo posible deben ser capaces de ser verdaderos tanto individualmente como en conjunto. Por ejemplo, la proposición de que el Primer Ministro es un número primo ni siquiera es posible, ya que los números son objetos abstractos que no podrían ser idénticos a un objeto concreto como el Primer Ministro. Por lo tanto, ningún mundo posible tendrá esa proposición como uno de sus conjuntos; más bien, su negación será un conjunto de todos los mundos posibles. Tal proposición es necesariamente falsa, es decir, es falsa en todo mundo posible. Por el contrario, la proposición de que George McGovern es el presidente de los Estados Unidos es falsa en el mundo real, pero podría ser cierta y también lo es en conjunción con algunos mundos posibles. Decir que George McGovern es el presidente de los Estados Unidos en algún mundo posible es decir que hay una descripción máxima de la realidad que tiene la proposición pertinente como uno de sus conjuntos. De manera similar, decir que Dios existe en un mundo posible es decir que la proposición de que Dios existe es verdadera en alguna descripción máxima de la realidad.

La idea de Leibniz sobre el argumento ontológico fue que el argumento asume que la proposición de que Dios existe (o que existe ser máximamente concebible o que existe un ser perfecto) es posiblemente verdadera, es decir, Dios existe en algún mundo posible. Porque si el concepto de Dios es incoherente o imposible, entonces la palabra “Dios” no puede referirse a nada, así como las palabras “círculo cuadrado” podrían referirse a algo. La expresión “ser máximamente concebible” sería en ese caso solo una combinación incoherente de palabras.

El Argumento Ontológico de Plantinga

Ahora, en su versión del argumento, Plantinga concibe a Dios como un ser que es "máximamente excelente" en todos los mundos posibles. Plantinga toma la excelencia máxima para lograr propiedades perfectas como la omnisciencia, la omnipotencia y la perfección moral. Un ser que tiene excelencia máxima en cada mundo posible tendría lo que Plantinga llama "grandeza máxima". Ahora bien, se puede ejemplificar la propiedad de la grandeza máxima, Plantinga afirma, es decir, hay un mundo posible en el que un ser máximo existe. Pero entonces este ser debe existir de una manera excelente en todos los mundos posibles, incluido el mundo real. Por lo tanto, Dios existe.

Podemos formular la versión de Plantinga del argumento ontológico de la siguiente manera:

1) Es posible que un ser máximamente grande exista.
2) Si es posible que un ser máximamente grande exista, entonces un ser máximamente grande existe en algún mundo posible.
3) Si un ser máximamente grande existe en algún mundo posible, entonces existe en todos los mundos posibles.
4) Si un ser máximamente grande existe en todos los mundos posibles, entonces existe en el mundo real.
5) Por consiguiente, un ser máximamente grande existe en el mundo real.
6) Por consiguiente, un ser máximamente grande existe.

Puede sorprenderle saber que las premisas (2) – (5) de este argumento son relativamente indiscutibles. La mayoría de los filósofos estarían de acuerdo en que si la existencia de Dios es posible, entonces él debe existir. El principal problema que debe resolverse con respecto al argumento ontológico de Plantinga es qué garantía existe para pensar que la premisa clave "Es posible que un ser máximamente grande exista" sea verdadera.

Al tratar este tema, es crucial que distingamos claramente entre la posibilidad metafísica y meramente epistémica. La primera se refiere a lo que es realmente posible; la segunda se refiere a lo que es consistente con lo que sabemos. Uno siente la tentación de decir: "¡Es posible que Dios exista, y es posible que él no exista!" Pero esta afirmación es verdadera solo con respecto a la posibilidad epistémica: por todo lo que sabemos, Dios puede existir o puede que no exista. Por otro lado, si Dios es concebido como un ser máximamente grande, entonces su existencia es necesaria o imposible, independientemente de nuestra incertidumbre epistémica. Para ilustrar:

una ecuación matemática extraordinariamente difícil puede estar más allá de nuestra capacidad de comprensión, por lo que decimos que es posible que la ecuación sea verdadera y posible que sea falsa. Pero simplemente confesamos nuestra incertidumbre epistémica con respecto al valor de veracidad de la ecuación. Como parte de las matemáticas, la ecuación en sí misma es necesariamente verdadera o necesariamente falsa. Del mismo modo, la entretenibilidad epistémica de la premisa (1) (o su negación) no garantiza su posibilidad metafísica.

Garantía Intuitiva para la Premisa (1)

Dicho esto, sin embargo, sigue siendo cierto que el concepto de un ser máximamente grande es intuitivamente una noción coherente y, por lo tanto, podría argumentarse, posiblemente con una instancia. Para que el argumento ontológico falle, el concepto de un ser máximamente grande debe ser incoherente, como el concepto de un soltero casado. El concepto de un soltero casado no es un concepto estrictamente auto contradictorio (como es el concepto de un hombre casado no casado), y sin embargo es obvio, una vez que uno entiende el significado de las palabras "casado" y "soltero", que nada correspondiente a ese concepto puede existir. Por el contrario, el concepto de un ser máximamente grande no parece remotamente incoherente. Esto proporciona una justificación prima facie para pensar que es posible que exista un ser máximamente grande.

Pero, ¿no apelará esto a la intuición al exceso metafísico? Una de las estrategias más importantes empleadas por los detractores del argumento ontológico ha sido construir parodias del argumento que están diseñadas para vencer la garantía prima facie de la que se dice que disfruta la premisa (1). Al mostrar ideas análogas como la idea de "una isla perfecta" o la idea de "un león necesariamente existente" también parecen prima facie ser conceptos coherentes, los críticos han tratado de demostrar que uno se ve forzado por la lógica del argumento ontológico a postular la existencia de todo tipo de seres ridículos.

Pero podemos replicar plausiblemente que la idea de Dios difiere de manera crucial de las parodias tradicionalmente presentadas por los detractores del argumento. Por un lado, las propiedades que conforman la excelencia máxima como lo define Plantinga tienen valores máximos intrínsecos, mientras que las propiedades de cosas como las islas no. Por ejemplo, la omnisciencia es la propiedad de conocer solo y todas las verdades. Es imposible saber más verdades que eso. Por el contrario, en el caso de las islas, ¡siempre podría haber más palmeras o bailarinas nativas! Por lo tanto, no puede haber una isla más perfecta o más grande concebible. Además, no

está nada claro que existan propiedades excelentes y objetivas de cosas como islas, ya que la excelencia de las islas parece ser relativa a los intereses de uno: ¿se prefiere una isla desierta o una isla que cuente con los mejores hoteles?

La idea de algo así como un león necesariamente existente también parece incoherente. Porque como un ser necesario, tal bestia debería existir en todos los mundos posibles que podamos concebir. Pero cualquier animal que pueda existir en un mundo posible en el que el universo está compuesto por una singularidad de infinita curvatura, densidad y temperatura del espacio-tiempo simplemente no es un león. Por el contrario, un ser de máxima excelencia, si es inmaterial, podría trascender tales limitaciones físicas y así concebirse como necesariamente existente.

Tal vez el mayor desafío al atractivo de la intuición como garantía para la premisa (1) es que parece intuitivamente coherente de la misma manera concebir lo que podríamos llamar un ser casi máximamente grande, por ejemplo, uno que es máximamente excelente en cualquier otro aspecto, excepto que no conoce las verdades sobre los futuros eventos contingentes. ¿Por qué la premisa clave del argumento ontológico es más plausiblemente verdadera que la premisa paralela "Es posible que exista un ser casi máximamente grande"? Si estamos justificados al pensar que existe un ser máximamente grande, ¿no estamos igualmente justificados al pensar que existe un ser casi máximamente grande?

Tal vez no; porque la grandeza máxima es lógicamente incompatible con la grandeza casi máxima. Dado que un ser máximamente grande es por definición omnipotente, ningún objeto concreto puede existir independientemente de su poder creativo. Como un ser omnipotente, un ser máximamente grande debe tener el poder de abstenerse libremente de crear cualquier cosa, de modo que debe haber mundos posibles en los que no exista nada más que el ser máximamente grande. Pero eso implica que si se puede ejemplificar la grandeza máxima, entonces la grandeza casi máxima no. Un ser casi excelente (es decir, un ser que tiene muchas propiedades excelentes pero que no existe en todos los mundos posibles) puede existir en muchos mundos (mundos en los que el ser máximamente grande ha elegido crearlo), pero tal ser carecería de la existencia necesaria y, por lo tanto, no sería casi máximamente grande. Por lo tanto, si se puede ejemplificar la grandeza máxima, la grandeza casi máxima es imposible. Por lo tanto, nuestra intuición de que un ser máximamente grande es posible no se ve menoscabada por la afirmación de que un ser casi máximamente grande también es intuitivamente posible, ya que vemos que la segunda intuición depende de la suposición de que un ser máximamente grande no puede existir, lo que falazmente supone el punto inicial.

Aun así, los escépticos acerca de nuestra capacidad para discernir qué es posible/imposible insistirán en que no tenemos manera de saber a priori si la grandeza máxima o la grandeza casi máxima posiblemente se ejemplifiquen. No puede ser ambas cosas, pero no tenemos idea de si alguna es posible. Nuestras intuiciones sobre nociones modales como la posibilidad son guías poco confiables.

Podríamos responder plausiblemente a esta objeción de que la intuición de que posiblemente exista un ser máximamente grande tiene prioridad sobre cualquier intuición de que posiblemente exista un ser casi máximamente grande. La última intuición parece depender de la primera, y sin embargo, al reflexionar, llegamos a perder la intuición última a través de la comprensión de que si un ser máximamente grande es posible, entonces no lo es un ser casi máximamente grande. Por lo tanto, nuestra garantía prima facie para la premisa (1) permanece.

Garantía A Posteriori para la Premisa (1)

Aun así, podríamos preguntarnos si, frente a tal escepticismo, se puede ofrecer algo más en defensa de la premisa (1) que nuestras intuiciones modales solamente. Plantinga proporciona una pista cuando dice que si "reflexionamos cuidadosamente" sobre la premisa (1) y las supuestas objeciones a ella, si "consideramos sus conexiones con otras proposiciones que aceptamos o rechazamos" y todavía la consideramos convincente, entonces estamos dentro de nuestros derechos racionales para aceptarla.[225] Tal procedimiento está muy lejos del tipo de especulaciones a priori condenadas por el escéptico modal. Incluso si no podemos determinar a priori si es posible ejemplificar la grandeza máxima, podemos llegar a creer sobre la base de consideraciones a posteriori que es posible que exista un ser máximamente grande.

Por ejemplo, otros argumentos teístas como el argumento cosmológico de Leibniz, el argumento moral y los argumentos conceptualistas para Dios como base de objetos abstractos o verdades necesarias pueden llevarnos a pensar que es plausible que exista un ser máximamente grande. Ya hemos analizado el argumento cosmológico de Leibniz y el argumento moral. Un argumento conceptualista para la existencia de Dios podría formularse de la siguiente manera:

1) Los objetos abstractos, como los números y las proposiciones, son realidades independientemente existentes o conceptos en alguna mente.
2) Los objetos abstractos no son realidades que existen independientemente.
3) Si los objetos abstractos son conceptos en alguna mente, entonces existe

un ser omnisciente, metafísicamente necesario.

4) Por lo tanto, existe un ser omnisciente, metafísicamente necesario.

Una defensa de la premisa (1) implicaría una refutación del nominalismo, la opinión de que los objetos abstractos no existen en absoluto. Premisa (2) rechaza el platonismo con respecto a los objetos abstractos, de manera más plausible sobre la base de su aislamiento causal y, por lo tanto, la irrelevancia de lo que existe o sucede en el mundo. La premisa (3) excluye el basamento de objetos abstractos en una mente humana, ya que hay demasiados objetos como para fundamentarlos en algo menos que una inteligencia infinita y, dado que muchos de estos objetos existen necesariamente, en ningún caso pueden basarse en la mente de un ser meramente contingente. Por lo tanto, uno es llevado a la existencia de una mente omnisciente y necesaria como el fundamento de la existencia de objetos abstractos. No estoy seguro de este argumento, principalmente debido a las reservas sobre su primera premisa, que requeriría que rechazáramos varias alternativas nominalistas al conceptualismo como el ficcionalismo, el constructibilismo, el figuralismo, etc. Aun así, filósofos prominentes como Plantinga lo han respaldado.

Así, el argumento cosmológico conduce a un ser metafísicamente necesario que es el fundamento de la existencia para cualquier realidad concreta, el argumento moral a un punto de partida o lugar de valor moral que debe ser tan metafísicamente necesario como los valores morales que fundamenta, y el argumento conceptualista a una inteligencia omnisciente, metafísicamente necesaria como base de los objetos abstractos.

Las consideraciones de simplicidad también podrían entrar en juego aquí. Por ejemplo, es más simple postular un ser metafísicamente necesario, infinito, omnisciente, moralmente perfecto que pensar que existen tres seres necesarios por separado que ejemplifican estas respectivas propiedades excelentes. De manera similar, con respecto a los seres casi máximamente grandes, la afirmación de Swinburne parece plausible de que es más simple (o tal vez menos ad hoc) postular cero o infinito como la medida de una propiedad graduada que postular una medida inexplicablemente finita. Por lo tanto, sería más plausible pensar que la grandeza máxima es posiblemente instanciada que la grandeza casi máxima. Sobre la base de consideraciones como estas, podríamos considerarnos justificados al creer que es posible que exista un ser máximamente grande.

La pregunta que surge en este punto es si el argumento ontológico no se ha convertido en una petición de principio. Un argumento es una petición de principio

si la única razón para aceptar una premisa en el argumento es que uno ya acepte la conclusión, por lo que uno en efecto razona en círculo. En el presente caso, podría parecer que la razón por la que uno piensa que es posible que exista un ser máximamente grande es que hay buenas razones para pensar que existe un ser máximamente grande.

Pero este recelo puede surgir como resultado de pensar en el proyecto de la teología natural de una manera demasiado lineal. Los argumentos teístas no necesitan ser considerados como enlaces en una cadena, en la que un enlace sigue a otro de modo que la cadena es tan fuerte como su eslabón más débil. Más bien son como enlaces en un abrigo de malla, en la que todos los enlaces se refuerzan entre sí para que la fuerza del conjunto supere la de cualquier enlace individual. El argumento ontológico podría jugar su parte en un caso acumulativo para el teísmo, en el que una multitud de factores simultáneamente conspiran para llevar a uno, a la conclusión global de que Dios existe. En ese sentido, Anselmo se equivocó al pensar que había descubierto un argumento único que, independientemente de todo lo demás, servía para demostrar la existencia de Dios en toda su grandeza. Sin embargo, su argumento encapsula el impulso de todos los argumentos para mostrar que Dios, el Ser Supremo, existe.

Aplicación Práctica

Una de las cosas que más enciende a los no teístas contemporáneos es que los cristianos creen en Dios sin tener ninguna evidencia de la existencia de Dios. El material de los últimos dos capítulos te permitirá romper ese estereotipo. Aunque argumenté en el capítulo 1 que podemos saber que Dios existe completamente separado de la evidencia, sin embargo, la evidencia de la existencia de Dios que hemos examinado hace más probable que Dios exista a que no. Si dominas el material en estos capítulos, desarmarás por completo al incrédulo de su principal queja y excusa por su incredulidad.

¿Cuál es la fuerza de estos argumentos? No necesitamos afirmar que podemos probarle al incrédulo que Dios existe. En la mente de la mayoría de las personas, la palabra probar o prueba connota una demostración matemática. Simplemente no hay razón para establecer el nivel tan irrealmente alto. Es una mejor estrategia bajar el nivel y superar realmente todas las expectativas. Entonces deberíamos simplemente afirmar que “Hay buenos argumentos para la existencia de Dios” o “A la luz de la evidencia es más probable que Dios exista a que no” o incluso más modestamente,

“Los argumentos hacen que sea racional creer que Dios existe”. Si el incrédulo nos pregunta si estamos diciendo que el ateísmo o el agnosticismo es irracional, deberíamos decir: “No estoy interesado en emitir juicios personales sobre si los no teístas son racionales o no en lo que creen. Solo digo que hay buenos argumentos para la existencia de Dios”. Las cosmovisiones, como tales, no son ni racionales ni irracionales; más bien, las personas son racionales o no en la medida de las cosmovisiones que sostengan. Una persona puede ser racional al creer algo que es falso, si cree que tiene buenos argumentos para esa opinión. Por lo tanto, la misma cosmovisión puede ser racional para algunas personas e irracional para otros. Entonces, si el ateísmo es racional para algunas personas o no, realmente no está en el punto. El problema es más bien si el ateísmo es verdadero. Lo que aspiramos a mostrar es que el ateísmo es falso, no que es irracional que alguien lo tenga. Hacemos eso presentando buenos argumentos para el teísmo. Recuerda: las personas son racionales; los argumentos son buenos. Nos interesa saber si existen argumentos sólidos para la existencia de Dios basados en premisas que sean más plausibles que sus negaciones. No necesitamos hacer un juicio personal sobre la racionalidad o la irracionalidad de los no teístas. Tal enfoque tiene la ventaja de no ofender a la persona a la que tratamos de convencer. Simplemente le decimos, “Aquí hay algunos argumentos para la existencia de Dios que creo que son realmente buenos. ¿Qué piensas de ellos?”

Te animo a memorizar las premisas de cada uno de los argumentos que hemos discutido. La mayoría de las formulaciones son muy breves para que esto se haga fácilmente. Por lo tanto, tienes un par de ventajas. Primero, te permite tener siempre a la mano una respuesta para cualquiera que te pregunte por la razón de tu esperanza (1 Pedro 3:15). Como resultado, encontrarás tremenda confianza y audacia al hablar sobre tu fe con los no creyentes. La mayoría de los incrédulos ignoran la teología natural y nunca se han enfrentado a un cristiano que está dispuesto a ofrecer argumentos cuidadosamente formulados para su creencia en Dios. Tener argumentos lógicamente válidos y claramente formulados te hará parecer inteligente y aumentará tu credibilidad ante sus ojos, lo que solo hará que tu testimonio sea más efectivo. En segundo lugar, una gran ventaja de diseñar las premisas de cada argumento es que te permite mantenerte en el buen camino y no dejarte llevar por pistas falsas que el incrédulo arrastrará a lo largo de tu camino. Siempre pregúntate cuando te enfrentes a una objeción: “¿Exactamente qué premisa del argumento desafía esta objeción?”. Muchas veces encontrarás que la objeción en realidad no desafía ninguna premisa y, por lo tanto, es irrelevante para el argumento. Por ejemplo, casi puedo garantizar que

si presentas el argumento moral, la respuesta será "¿Cómo te atreves a decir que los no creyentes no pueden vivir una buena vida moral?" O bien, "No tienes que creer en Dios para poder ¡conocer el bien del mal!" Estas objeciones están dirigidas a hombres de paja y, por lo tanto, son irrelevantes para el argumento. Al escribir las premisas en un pedazo de papel para tu amigo no creyente, puedes ayudarlo a ver lo que es y no es relevante y a tener algo que llevar con él después de la conversación.

También me parece útil poder presentar un caso acumulativo que comprenda varios argumentos para la existencia de Dios. Es gracioso, pero ha sido mi experiencia que el simple hecho de poder nombrar varios argumentos para la existencia de Dios (¡incluso sin dar las premisas!) asombra a mucha gente y le da peso a la credibilidad del teísmo. Los argumentos mismos muestran cómo la hipótesis de Dios da sentido a una amplia gama de hechos de la experiencia humana y, por lo tanto, qué tan poderosa es la hipótesis. Como mencioné antes, deberíamos pensar en los argumentos como un abrigo de malla en el que los enlaces se refuerzan mutuamente. A muchos incrédulos se les ha enseñado a plantear objeciones comunes, como "Ese argumento solo demuestra a un Diseñador del universo, no un Creador" o "Ese argumento solo prueba que hay un Creador del universo, no que él sea bueno". Uno puede admitir libremente que el argumento cosmológico no prueba la bondad del Creador; ese atributo se muestra en cambio en el argumento moral; y el argumento cosmológico demuestra que hay un Creador personal del universo, incluso si el argumento teleológico no lo haga. Tener una variedad de argumentos no solo refuerza las conclusiones comunes sino que también redondea la naturaleza del ser cuya existencia prueban.

Por supuesto, no hace falta decir que debemos presentar estos argumentos con gentileza y respeto. No debemos ser peleones con un no creyente, o solo lograremos alienarlo. Tener argumentos sólidos te ayudará a mantener la calma frente a los ataques de enojo porque te darás cuenta de lo engañadas que están muchas personas y deberás responder con compasión. Cuando tienes buenas razones para lo que crees y sabes las respuestas a las objeciones a tus argumentos, entonces no hay razón para perturbarse. En su lugar, te resultará un placer discutir estas preguntas importantes e interesantes con personas que aún no creen.

Algunos de ustedes se estarán preguntando, "¿Pero cómo podría posiblemente compartir todo este material en un contacto evangelístico?" Aquí simplemente debemos ejercitar un poco de sentido común y ser sensibles a dónde está la otra persona en su pensamiento. ¡Por supuesto, no expones todo esto sobre el infinito real y potencial, el universo en expansión, el ajuste fino, los Cerebros de Boltzmann, las

propiedades morales y la posibilidad de una grandeza máxima todo a la vez a los pobres no cristianos! Debes comprender cuán profundo es su pensamiento y antecedentes con respecto a estos temas para saber lo que debes exponerle. Empiezas simple y profundizas a medida que él tenga más preguntas. Sé que este material es efectivo, porque he visto a Dios usarlo cuando es comunicado con sensibilidad.

Por ejemplo, mi esposa, Jan, una vez estuvo hablando con una chica del sindicato de estudiantes que dijo que no creía en Dios. Jan respondió: "Bueno, ¿qué piensas del argumento para una causa primera?""¿Qué es eso?", dijo. Jan explicó: "Todo lo que vemos tiene una causa, y esas causas tienen causas, y así sucesivamente. Pero esto no puede ir en reversa para siempre. Tiene que haber un comienzo y una causa primera que lo inició todo. Este es Dios". Ahora bien, esa era obviamente una declaración muy simple del argumento cosmológico kalām. La joven respondió: "Supongo que Dios existe después de todo". En ese momento, ella no estaba lista para poner su fe en Cristo, pero al menos se había acercado un paso más, y se había alejado un paso más de su ateísmo.

Cuando uno habla con una persona que tiene una comprensión más profunda de estos temas, entonces, por supuesto, uno debe ir más profundo. Por ejemplo, hace muchos años cuando estábamos estudiando en Alemania en una beca de investigación, conocimos a una física polaca que estaba allí en una confraternidad similar. Mientras conversábamos, ella mencionó que la física había destruido su creencia en Dios y que la vida no tenía sentido para ella. "Cuando miro hacia el universo, todo lo que veo es negrura", explicó, "y cuando miro dentro de mí, todo lo que veo es oscuridad". (¡Qué afirmación tan conmovedora de la situación moderna!)

Bueno, en ese momento Jan se ofreció como voluntario "Oh, deberías leer la disertación doctoral de Bill". Él usa la física para probar que Dios existe. "Así que le prestamos mi disertación para que leyera sobre el argumento cosmológico. En los días siguientes, ella se emocionó progresivamente. Cuando llegó a la sección de astronomía y astrofísica, estaba positivamente eufórica. "¡Conozco a estos científicos que estás citando!", exclamó asombrada. Cuando llegó al final, su fe había sido restaurada. "Gracias por ayudarme a creer que Dios existe", dijo.

Respondimos: "¿Te gustaría conocerlo de una manera personal?"Luego hicimos una cita para encontrarla esa noche en un restaurante. Mientras tanto, preparamos de memoria nuestras Cuatro Leyes Espirituales impresas a mano.

Después de la cena, abrimos el folleto y comenzamos: "Del mismo modo que existen leyes físicas que gobiernan el universo físico, también existen leyes espirituales que rigen su relación con Dios…"

"¡Por qué, leyes físicas! ¡Leyes espirituales!", exclamó. "¡Esto es solo para mí!" Cuando llegamos a los círculos al final que representaban dos vidas y le preguntamos qué círculo representaba su vida, ella puso su mano sobre los círculos y dijo: "Oh, esto es muy personal. No puedo responder ahora." Entonces la alentamos a llevar el folleto a casa y darle su vida a Cristo.

Cuando la vimos al día siguiente, su cara estaba radiante de alegría. Ella nos contó cómo se había ido a casa y en la privacidad de su habitación oró para recibir a Cristo. Ella luego tiró en el inodoro todo el vino y los tranquilizantes en los que ella había estado confiando. Ella era una persona verdaderamente transformada. Le dimos Good News for Modern Man [Buenas Noticias para el Hombre Moderno] y le explicamos la importancia de mantener una vida devocional con Dios. Nuestros caminos se separaron durante varios meses. Pero cuando la volvimos a ver, todavía estaba entusiasmada con su fe, y sus posesiones más preciadas eran su Biblia Good News y sus Cuatro Leyes Espirituales hechas a mano. Entonces fue una gran victoria para Dios. Fue una de las ilustraciones más vívidas que he visto de cómo el Espíritu Santo puede usar argumentos y evidencia para atraer a alguien hacia un conocimiento salvador de Dios.

Permítanme agregar algunas palabras sobre cada uno de los argumentos en particular. El argumento cosmológico de Leibniz tiene un gran linaje filosófico, históricamente hablando. Se basa en un acertijo metafísico muy arraigado, a saber, ¿por qué existe algo en absoluto? Esta pregunta ha molestado a los filósofos durante literalmente milenios. Al compartir el argumento, debemos tratar de evocar un sentido del misterio de la existencia en los incrédulos. Sin embargo, debo confesar que no he tenido mucha ocasión de usar el argumento cosmológico de Leibniz en el evangelismo. Mi sospecha es que es demasiado abstracto para ser comprensible para la mayoría de las personas. Pero para personas de mentalidad filosófica, el argumento puede ser atractivo. La clave del argumento será la primera premisa. Los incrédulos no reconocen ninguna otra excepción a este principio aparte del universo mismo; pero ¿por qué debería el universo ser una excepción? Vimos que los intentos de justificar una exención para el universo resultaron ser una petición de principio. Usa una ilustración como la historia de la pelota de Richard Taylor en el bosque, que seguimos aumentando en tamaño hasta que se vuelva coextensiva con el universo, para motivar la aceptación del principio. Personalmente, me gusta mucho este argumento.

En cuanto al argumento cosmológico de kalām, lo he encontrado muy útil en el evangelismo. Hace poco, Jan y yo estábamos en un viaje a China con la Sociedad de

Filósofos Cristianos, donde tuvimos la oportunidad de participar en una conferencia en la Universidad de Fudan en Shanghai. Allí escuché una presentación de un estudiante chino de postgrado en filosofía que me sorprendió: ¡era una defensa de los argumentos kalām para la finitud del pasado! Le dije a Jan: "Me pregunto si él tiene estos argumentos en forma independiente". Después de su presentación, le di un folleto en chino de mi artículo sobre la existencia de Dios y el comienzo del universo. Al día siguiente, cuando lo vimos, apenas pudo contener su emoción. "No tenía idea de que alguien más haya tenido pensamientos similares sobre esto", dijo. "Cuando leí su folleto, estaba tan emocionado, de hecho, ¡lloré!" Le dimos más material sobre la existencia de Dios y la resurrección de Cristo, que agradecidamente recibió. Se había construido un puente a través del argumento cosmológico kalām.

El argumento kalām es también un puente natural para compartir con los musulmanes, teniendo, como lo hacen, una herencia tan rica en el pensamiento islámico medieval. No estoy seguro de cómo me siento sobre esto, pero los apologetas musulmanes me han dicho cuánto han apreciado mi trabajo porque usan mis argumentos todo el tiempo en debates con ateos. Eso me hizo darme cuenta aún más de cuán importante es que los cristianos sean entrenados para compartir estos argumentos, no sea que sean cooptados por los musulmanes. En cualquier caso, el argumento kalām nos da un punto en común con los musulmanes, a partir del cual podemos compartir el evangelio.

Probablemente la respuesta más común que obtendrás al argumento cosmológico del kalām es la réplica, "¿Qué causó a Dios?" Esto usualmente se presenta con un aire de triunfo, como si fuera una pregunta profunda e incontestable, una estaca en el corazón del teísmo. Me sorprende escuchar esta pregunta infantil incluso en los labios de profesores inteligentes. De hecho, la pregunta es fácil de responder. Hablando recientemente en la Universidad de Oxford, me formularon esta pregunta, así que pacientemente expliqué que la primera premisa del argumento no es que "Todo tiene una causa" sino que "Todo lo que comienza a existir tiene una causa", y como Dios no comenzó a existir, no requiere una causa. De hecho, un ser eterno no puede tener una causa previa. Entonces Dios simplemente no está causado. Luego, Richard Cunningham, el Director Inter-Varsity para el Reino Unido, me llevó a un lado y me dijo: "Bill, tu respuesta estuvo bien, pero debes ayudar a la gente a ver cuán tonta es la pregunta burlándose de ella un poco". Así que cuando estuve en Cambridge la semana siguiente y me hicieron la misma pregunta, dije: "Saben, esa es realmente una pregunta sin sentido. Es como quemar tu cerebro preguntándote: '¿Cuál es la causa de la Primera Causa no Causada?'". Eso provocó la risa de la

audiencia y pareció una forma más efectiva de comunicar el punto. Preguntar por la causa de Dios es como preguntar por la esposa a un soltero.

También encuentro que la mayoría de las personas no entienden la teoría del Big Bang. Parecen pensar que, desde tiempos inmemoriales, había una gran cantidad de material súper denso que existía en el espacio vacío y luego explotó. Necesitas ayudarlos a ver que esto es un completo malentendido del modelo. Explícales que según la teoría toda la materia y la energía, incluso el espacio físico y el tiempo mismos, surgieron en el Big Bang: literalmente no había nada antes (es decir, antes no había nada). Entonces la causa del universo tiene que ser un ser trascendente. No dejes que intenten escabullirse diciendo que no entendemos la física del universo primitivo, ya que el teorema de Borde-Guth-Vilenkin que discutimos no depende de tener una teoría física de esta era.

En cuanto al argumento teleológico, la gran ventaja de la versión del ajuste fino es que te permite hacer una ronda final sobre la cuestión emocionalmente cargada de la evolución biológica y mostrar que para que la evolución tenga lugar en cualquier parte del universo, las condiciones cósmicas iniciales tenían que estar incomprensiblemente definidas. Esta versión del argumento goza de la ventaja estratégica de que, en lugar de contrarrestar una teoría científica ampliamente aceptada, está totalmente en línea con el pensamiento científico aceptado. Por lo tanto, creer en la evolución no es un problema; no le estamos pidiendo al incrédulo que abandone su creencia en la evolución biológica.

Con respecto al argumento moral, observe que el argumento está formulado en términos de moral objetiva en lugar de absolutos morales. El término absoluto es engañoso y puede plantear obstáculos innecesarios en la mente del incrédulo. Una acción puede ser objetivamente incorrecta sin que sea absolutamente errónea. Matar a otra persona puede ser incorrecto en algunas circunstancias y correcto en otras (como cuando un policía dispara a un terrorista); pero en cada conjunto de circunstancias habrá cosas objetivamente correctas e incorrectas, correcto matar en algunas circunstancias e incorrecto en otras. Lo que nos interesa es la objetividad, no la absolutez.

En mi experiencia, el argumento moral es el argumento más efectivo para la existencia de Dios. Lo digo a regañadientes porque mi favorito es el argumento cosmológico. Pero los argumentos cosmológicos y teleológicos realmente no afecta el vivir de las personas y, por lo tanto, pueden descartarse como curiosidades. Pero el argumento moral no puede ser descartado. Todos los días que te levantas respondes la pregunta de si existen valores y deberes morales objetivos según tu forma de vivir. Es

inevitable.

Además, este argumento tiene una fuerza tremenda porque los estudiantes han sido adoctrinados para creer en ambas premisas. Nunca los han juntado para que vean la implicación inevitable. Por un lado, les han enseñado a creer que el relativismo moral es verdadero, que los valores y deberes morales son culturales e incluso personalmente relativos y que no tienen derecho a juzgar a otro. Les han contado la historia evolutiva y creen que la moralidad es el subproducto de la naturaleza y la crianza. Por otro lado, están inmersos en lo políticamente correcto y los valores que conlleva. Por ejemplo, el sentimiento expresado anteriormente de que nadie tiene el derecho de juzgar a otro no pretende ser una negación de la obligación moral sino más bien la afirmación de la obligación de ser tolerante y de mente abierta. La convicción es que es incorrecto juzgar a otro. Aunque los estudiantes alaban y promueven su relativismo, en realidad no lo creen ni viven de esa manera. Solo pregúnteles: "Entonces, ¿de verdad creen que estaría bien si el gobierno acorralara a todos los homosexuales y los arrojara a campos de concentración como lo hicieron los nazis? Realmente no tienes un problema con la discriminación racial, supongo. ¿Crees que no hay nada realmente malo en golpear a una esposa o el maltrato infantil?". Puede enfatizar de manera especialmente efectiva mediante el uso de atrocidades morales perpetradas en nombre de la religión. "¿Crees que está bien que los sacerdotes católicos abusen sexualmente de niños pequeños y que la Iglesia no hizo nada malo al tratar de encubrirlo? Supongo que no tienes ningún problema con las Cruzadas o la Inquisición. En tu opinión, no hay nada realmente malo en imponer tus creencias a otra persona, ¿verdad?" Si estás tratando con alguien que es un investigador honesto, puedo garantizar que el 95 por ciento de las veces esa persona estará de acuerdo en que hay valores morales y deberes objetivos.

Ahora esto pone al incrédulo en un dilema real. Date cuenta de que no necesitas probar que las premisas del argumento son ciertas. Las premisas en un argumento sólido solo tienen que ser ciertas. Mientras el no creyente crea que las premisas son ciertas, entonces lógicamente se compromete a creer la conclusión también. Si quiere evitar la conclusión del argumento, debe negar una de las premisas. ¿Pero cuál? Él cree ambas. Este dilema puede llevar a algunas conversaciones realmente extrañas. Recuerdo un caso en el que el no creyente con el que estaba hablando saltaba de un lado a otro entre las premisas. Cuando hablamos sobre la primera premisa, él estaría de acuerdo con ella y negaría la segunda. Pero cuando hablamos sobre la segunda, él estaría de acuerdo y negaría la primera. Y así fuimos y vinimos, ¡con él incapaz de decidirse! Esto puede parecer divertido, pero de hecho es patético ver a alguien

forcejeando de esta manera en un intento vano de evitar a Dios.

Con mucha frecuencia, los no teístas en la multitud del pensamiento libre responden al argumento moral atacando la moralidad que se enseña en la Biblia o apuntando a aparentes atrocidades morales ordenadas por Dios en la Biblia como la matanza de los cananeos. "¡El Dios de la Biblia hebrea es un monstruo moral!", declararán. Este intento de voltear las mesas es una pista falsa, y no debes dejar que te engañe. Pregúntate: ¿qué premisa del argumento moral refuta? ¡Ciertamente, no la segunda! De hecho, para denunciar las acciones de Dios registradas en la Biblia como inmorales, uno debe presuponer que existen valores morales objetivos. Entonces la objeción en realidad presupone la creencia en la segunda premisa. Así que, ¿qué pasa con la primera premisa, que si Dios no existe, los valores y deberes morales objetivos no existen? ¿Es esa premisa de alguna manera derrotada por la objeción? Bueno no; las historias de atrocidades en la Biblia no hacen nada para socavar la explicación naturalista de la moralidad. ¿Te imaginas tratar de refutar a Michael Ruse al señalar historias en la Biblia?

Entonces, ¿qué prueba la objeción? A lo sumo, probaría que ciertos escritores bíblicos se equivocaron al atribuir estos mandatos a Dios. Esa conclusión ni siquiera perturbaría a un teísta que está fuera de la tradición judeocristiana. E incluso en el caso de judíos y cristianos, ¿qué ajustes a su teología necesitarían tal conclusión? Ciertamente, no requeriría que abandonen la existencia de Dios o su perfección moral. Por el contrario, se verían obligados a renunciar como máximo a la inerrancia bíblica. Hacerlo requeriría que ajusten su doctrina de inspiración bíblica para no implicar inerrancia. Sin duda sería un ajuste importante, pero sería completamente irrelevante para la teoría moral del mandato divino. Lo que llegamos a ver, entonces, es que este ataque a la representación de Dios en la Biblia hebrea no es realmente un ataque a la teoría moral del mandato divino o la perfección moral de Dios, sino que es más bien un ataque a la infalibilidad bíblica y debe ser tratado como tal.[226] No hace nada para cancelar el argumento moral de la existencia de Dios. Así que si no pierdes la cabeza y no te distraes por irrelevancias, creo que encontrarás el argumento moral como muy defendible y extremadamente persuasivo.

Lo que nos lleva finalmente al argumento ontológico. Se ha dicho que probablemente nadie en la historia de la humanidad haya llegado a creer en Dios sobre la base del argumento ontológico. Eso no es verdad –uno de mis compañeros de posgrado que estaba escribiendo su disertación sobre el argumento ontológico me dijo que su consejero había llegado a creer que el argumento era sólido–, pero aun así es innegable que no ha jugado mucho papel en el evangelismo. Después de un largo

período de escepticismo sobre el argumento, llegué a creer que el argumento no es solo sólido sino de hecho muy bueno. No lo he usado en el evangelismo simplemente porque es muy difícil de entender para la gente y porque hay otros argumentos más convincentes. Finalmente lo utilicé como parte de un caso acumulativo en una charla en un foro de Veritas en la Universidad de Ohio hace unos años, pero todas las preguntas de la audiencia se referían a los otros argumentos. Me gustaría usarlo más a menudo. Recuerde: no necesita probar una premisa a alguien para que la discusión sea buena para esa persona. Mientras él crea que las premisas son ciertas, él está racionalmente obligado a aceptar la conclusión. Entonces, podemos simplemente presentar el argumento al incrédulo como un condicional: si la existencia de Dios es incluso posible, entonces Dios existe. ¡Solo eso es una revelación alucinante! Podríamos otorgar, si así lo deseamos, que no podemos probar de una manera que no implique una petición de principio que la existencia de Dios es posible, pero aún insistir con razón en que si el incrédulo acepta que la existencia de Dios es posible, entonces lógicamente se compromete a la conclusión de que Dios existe ¡Eso debería darle algo en qué pensar!

Así que te animo a dominar estos argumentos y aprender a comunicarlos con sensibilidad. Uno de mis profesores de apologética me aconsejó una vez: "Conoce a fondo tu tema y compártelo con sencillez". Si no puedes responder a la objeción de un no creyente sobre algún punto, admítelo y refiérelo a literatura sobre el tema que pueda satisfacer su pregunta. En una era de creciente ateísmo y agnosticismo, no podemos darnos el lujo de renunciar a una apologética de la más básica de todas las creencias cristianas: la existencia de Dios.

Literatura Citada o Recomendada

Antecedentes Históricos

Al-Ghāzalī. "The Jerusalem Tract." Traducido y editado por A. L. Tibawi. The Islamic Quarterly 9 (1965): 95–122.

———. Kitab al-Iqtisad fi'l-I'tiqad. Citado en Beaurecueil, S. de. "Gazzali et S. Thomas d'Aqin: Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les 'voies' Thomistes." Bulletin de l'Institut Francais d'Archaeologie Orientale 46 (1947): 199–238.

———. Tahafut al-Falasifah [Incoherence of the Philosophers]. Traducido por Sabih Ahmad Kamali. Lahore, Pakistan: Pakistan Philosophical Congress, 1958.

Anselm. Proslogion. En Anselm of Canterbury, 4 vols., Traducido y editado por Jaspar Hopkins y Herbert Richardson. London: SCM, 1974. Vea especialmente 2, 3.

Aristotle. The Works of Aristotle. 12 vols. Editado por W. D. Ross. Oxford: Clarendon, 1908–1952.

Chroust, Anton-Hermann. "A Cosmological (Teleological) Proof for the Existence of God in Aristotle's On Philosophy." En Aristotle: New Light on His Lost Works. London: Routledge & Kegan Paul, 1972. 2:159–74.

Craig, William Lane. The Cosmological Argument from Plato to Leibniz. New York: Barnes & Noble, 1980.

Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. Editado con una introducción por Norman Kemp Smith. New York: Bobbs-Merrill, 1947.

Leibniz, G. W. F. von. "Monadology." En Leibniz Selections, editado por P. Wiener, 533–52. New York: Scribner's, 1951.

———. "On the Ultimate Origin of Things." En Leibniz Selections, editado por P. Wiener, 345–55. New York: Scribner's, 1951.

———. "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason." En Leibniz Selections, editado por P. Wiener, 522–33. New York: Scribner's, 1951.

———. Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil. Traducido por E. M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.

"Modernizing the Case for God," Time, Abril 7, 1980, 65–66.

Paley, William. Natural Theology: Selections. Editado con una introducción por F. Ferré. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

Plantinga, Alvin, ed. The Ontological Argument. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

Plato. The Dialogues of Plato. 4 vols. 4th ed., rev. Traducido con introducciones y análisis por B. Jowett. Oxford: Clarendon, 1953.

Smith, Quentin, "The Metaphilosophy of Naturalism" Philo 4/2(2001); http://www.philoonline.org/library/smith_4_2.htm.

Sorley, William R. Moral Values and the Idea of God. New York: Macmillan, 1930.

Stephen, Leslie. History of English Thought in the Eighteenth Century. 2 vols. 2da ed. London: Smith, Elder, 1881.

Tennant, F. R. Philosophical Theology. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1930. Su argumento teleológico está en el volumen 2.

Thomas Aquinas. On the Truth of the Catholic Faith. Editado y traducido por

Anton C. Pegis, y otros. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975. Vea especialmente 1.13.

———. Summa theologiae. 60 vols. London: Eyre & Spottiswoode for Blackfriars, 1964. Vea especialmente 1a.2, 3.

Evaluación

Adams, Robert Merrihew. Finite and Infinite Goods. Oxford: Oxford University Press, 2000.

———. "Flavors, Colors, and God." En The Virtue of Faith. New York: Oxford University Press, 1987.

Alston, William. "What Euthyphro Should Have Said." En Philosophy of Religion: a Reader and Guide, editado por William L. Craig, 283–98. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001; New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 2001.

Balaguer, Mark, Platonism and Anti-Platonism in Mathematics. New York: Oxford University Press, 1998.

———. Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. "Platonism in Metaphysics," by Mark Balaguer (Summer 2004). Editado por Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/platonism/

———. "A Theory of Mathematical Correctness and Mathematical Truth," Pacific Philosophical Quarterly 82 (2001): 87–114.

Barrow, John D. Theories of Everything. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Barrow, John D. y Frank J. Tipler. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford: Clarendon, 1986. Un compendio actualizado del catálogo de Paley.

Boa, Kenneth y Robert M. Bowman. 20 Compelling Evidences That God Exists. Tulsa, Okla.: RiverOak, 2002.

Boltzmann, Ludwig, Lectures on Gas Theory. Traducido por Stephen G. Brush. Berkeley: University of California Press, 1964.

Borde, A. y A. Vilenkin, "Eternal Inflation and the Initial Singularity." Physical Review Letters 72 (1994): 3305–8.

Borde, A., Alan Guth, y Alexander Vilenkin, "Inflation Is Not Past-Eternal." http://arXiv: gr-qc/0110012v1 (Octubre 1, 2001).

Bousso, R. y B. Freivogel, "A paradox in the global description of the multiverse." http://arXiv:hep-th/0610132.

Brink, David O. "The Autonomy of Ethics." En The Cambridge Companion to Atheism, editado por Michael Martin, 149–65. Cambridge Companions to

Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Burrill, Donald R. The Cosmological Arguments. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.

Chihara, Charles S., Constructibility and Mathematical Existence. Oxford: Clarendon, 1990.

———. A Structural Account of Mathematics. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Collins, Robin. "A Scientific Argument for the Existence of God: The Fine-Tuning Design Argument." En Reason for the Hope Within, editado por Michael J. Murray, 47–75. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.

———. The Well-Tempered Universe: God, Fine-Tuning, and the Laws of Nature. 2 vols. (Próximamente).

Copan, Paul. How Do You Know You're Not Wrong? Grand Rapids, Mich.: Baker, 2005.

———. That's Just Your Interpretation. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2001.

Copan, Paul y William Lane Craig. Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2004.

Copan, Paul y Paul Moser, eds. The Rationality of Theism. London: Routledge, 2003.

Craig, William Lane. The Kalām Cosmological Argument. New York: Barnes & Noble, 1979.

———. ed. Philosophy of Religion: A Reader and Guide. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 2001.

———. Time and Eternity. Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2001.

Craig, William Lane y Antony Flew. Does God Exist? Editado por Stan Wallace. Con respuestas por K. Yandell, P. Moser, D. Geivett, M. Martin, D. Yandell, W. Rowe, K. Parsons, y Wm. Wainwright. Aldershot, England: Ashgate, 2003.

Craig, William Lane y Paul Kurtz. God and Ethics: A Contemporary Debate. Editado por Nathan King y Robert Garcia, con respuestas por L. Antony, W. Sinnott-Armstrong, J. Hare, D. Hubin, S. Layman, M. Murphy, y R. Swinburne. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007.

Craig, William Lane y J. P. Moreland, eds. Companion to Natural Theology. Oxford: Blackwell, próximamente. Una excelente colección de artículos extensos que tratan los principales argumentos teístas por Robin Collins, William Lane Craig, Stewart Goetz, Kai Man Kwan, Mark Linville, Lydia y Timothy McGrew, Robert Maydole, J. P. Moreland, Alexander Pruss, Victor Reppert, y Charles Taliaferro.

Craig, William Lane y Walter Sinnott-Armstrong. God? A Debate between a Christian and an Atheist. New York: Oxford University Press, 2003.

Craig, William Lane y Quentin Smith. Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Davies, P. C. W. "The Big Bang—and Before." The Thomas Aquinas College Lecture Series. Thomas Aquinas College. Santa Paula, Calif., March 2002.

———. "The Big Questions: In the Beginning." ABC Science Online, estrevista con Phillip Adams, http://aca.mq.edu.au/pdavieshtml.

———. The Mind of God. New York: Simon & Schuster, 1992.

———. The Physics of Time Asymmetry. London: Surrey University Press, 1974.

———. "Spacetime Singularities in Cosmology." En The Study of Time III, editado por J. T. Fraser, N. Lawrence, D. Park, 74–91. Berlin: Springer, 1978.

Davis, Stephen T. "The Cosmological Argument and the Epistemic Status of Belief in God." Philosophia Christi 1 (1999): 5–15.

———. God, Reason, and Theistic Proofs. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.

Dawkins, Richard. The God Delusion. New York: Houghton Mifflin, 2006.

Dembski, William A. The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities. Cambridge Studies in Probability, Induction, and Decision Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Dennett, Daniel, Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking, 2006.

Dicus, Duane, y otros. "Effects of Proton Decay on the Cosmological Future." Astrophysical Journal 252 (1982): 1–9.

———. et al. "The Future of the Universe." Scientific American, Marzo 1983, 90–101.

Denton, Michael. Evolution: A Theory in Crisis. Bethesda, Md.: Adler & Adler, 1986.

———. Nature's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe. New York: Free Press, 1998.

———. Y otros. "Disturbing Implications of a Cosmological Constant." http://arXiv.org/abs/ hep-th/0208013v3 (Noviembre 14, 2002).

Earman, John y Jesus Mosterin, "A Critical Look at Inflationary Cosmology." Philosophy of Science 66 (1999): 1–49.

Eddington, Arthur. The Expanding Universe. New York: Macmillan, 1933.

———. Space, Time, and Gravitation. 1920; repr. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Ellis, G. F. R., U. Kirchner, y W. R. Stoeger. “Multiverses and Physical Cosmology.” http://arXiv:astro-ph/0305292 v3 (Agosto 28, 2003).

Felder, Gary, Andret Frolov, Lev Kaufman, y Andrei Linde. “Cosmology with Negative Potentials.” http://arXiv:hep-th/0202017v2 (Febrero 16, 2002).

Gale, Richard M. “The Failure of Classic Theistic Arguments.” En The Cambridge Companion to Atheism, editado por Michael Martin, 86–101. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

———. On the Existence and Nature of God. New York: Cambridge University Press, 1991.

Gamow, George. One, Two, Three,... Infinity. London: Macmillan, 1946.

Ganssle, Gregory E. “Necessary Moral Truths and the Need for Explanation.” Philosophia Christi 2 (2000): 105–12.

Gasperini, M. “Inflation and Initial Conditions in the Pre-Big Bang Scenario.” Physics Review D 61 (2000): 87301–305.

———. “Looking Back in Time beyond the Big Bang.” Modern Physics Letters A 14/16 (1999): 1059–66.

Gasperini, M. y G. Veneziano. “The Pre-Big Bang Scenario in String Cosmology.” http://arXiv:hep-th/0207130v1 (Julio 12, 2002).

Gott III, J. R., “Creation of Open Universes from de Sitter Space.” Nature 295 (1982): 304–7.

Gott, J. Richard, y otros. “Will the Universe Expand Forever?” Scientific American, Marzo 1976, 62–79.

Grünbaum, Adolf. “Pseudo-Creation of the Big Bang.” Nature 344 (1990): 821–22.

———. “The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology.” En Physical Cosmology and Philosophy, editado por John Leslie. Philosophical Topics, 92–112. New York: Macmillan, 1990.

Hackett, Stuart. The Resurrection of Theism. 2da ed. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1982.

Haldane, J. J. y J. J. C. Smart. Atheism and Theism. Great Debates in Philosophy. London: Blackwell, 1996.

Hartle, J. y S. Hawking. “Wave Function of the Universe.” Physical Review D 28 (1983): 2960–75.

Hawking, Stephen. A Brief History of Time. New York: Bantam, 1988.

———. “Information Loss in Black Holes.” http://arXiv:hep-th/0507171v2 (Septiembre 15, 2005).

Hawking, Stephen y Roger Penrose. The Nature of Space and Time. The Isaac

Newton Institute Series of Lectures. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1996.

Hick, John. Arguments for the Existence of God. London: Macmillan, 1971.

Hilbert, David, "On the Infinite." En Philosophy of Mathematics, editado con una introducción por Paul Benacerraf y Hillary Putnam, 183–201. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964.

Hume, David. The Letters of David Hume. 2 vols. Editado por J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon, 1932.

Idziak, Janine Marie. Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1980.

Isham, C. J. "Creation of the Universe as a Quantum Process." En Physics, Philosophy, and Theology, editado por R. J. Russell, W. R. Stoeger, y G. V. Coyne. Vatican City State: Vatican Observatory, 1988.

———. "Quantum Theories of the Creation of the Universe." Artículo no publicado, cuya versión preliminar aparece en Interpreting the Universe as Creation. Editado por V. Brummer. The Netherlands: Pharos, 1991.

———. "Space, Time, and Quantum Cosmology." Documento presentado en la conferencia "God, Time, and Modern Physics." Science and Religion Forum, Marzo 1990.

Jastrow, Robert. God and the Astronomers. New York: W. W. Norton, 1978.

Kanitscheider, Bernulf. "Does Physical Cosmology Transcend the Limits of Naturalistic Reasoning?" En Studies on Mario Bunge's "Treatise," editado por P. Weingartner y G. J. W. Doen, 346–74. Amsterdam: Rodopi, 1990.

Kurtz, Paul. The Courage to Become. Westport, Conn.: Praeger, 1997.

———. Forbidden Fruit. Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1988.

Leslie, John. "The Prerequisites of Life in Our Universe." En Newton and the New Direction in Science, editado por G. V. Coyne, M. Heller, y J. Zycinski, 97–119. Vatican: Citta del Vaticano, 1988.

———. Universes. London: Routledge, 1989.

Linde, A. D. "Chaotic Inflation." Physics Letters 1298 (1983): 177–81.

———. "The Inflationary Universe." Reports on Progress in Physics 47 (1984): 925–86.

———. "Sinks in the Landscape, Boltzmann Brains, and the Cosmological Constant Problem." http://arXiv:hep-th/0611043.

Linde, A. D. y Arthur Mezhlumian. "From the Big Bang Theory to the Theory of a Stationary Universe." Physical Review D 49 (1994): 1783–1826.

Lipton, Peter. Inference to the Best Explanation. London: Routledge, 1991.

Mackie, J. L. Critical notice of The Creation, by Peter Atkins. Times Literary Supplement 5 (Febrero 1982), 126.

———. The Miracle of Theism. Oxford: Clarendon, 1982.

Martin, Michael, ed. The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Maydole, Robert. "The Modal Perfection Argument for the Existence of God." Philo 6 (2003): 299–313.

McMullin, Ernan. "Anthropic Explanation in Cosmology." Ponencia dada en la conferencia "God and Physical Cosmology," University of Notre Dame, Enero 30–Febrero 1, 2003.

Naber, Gregory L. Spacetime and Singularities: an Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Novikov, I. D., y Ya. B. Zeldovich. "Physical Processes Near Cosmological Singularities." Annual Review of Astronomy and Astrophysics 11 (1973): 387–410.

Nowacki, Mark R. The Kalām Cosmological Argument for God. Studies in Analytic Philosophy. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 2007.

Oderberg, David S. "Traversal of the Infinite, the 'Big Bang,' and the Kalām Cosmological Argument." Philosophia Christi 4 (2002): 303–34.

Oppy, Graham. Arguing about Gods. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

———. Ontological Arguments and Belief in God. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

———. Philosophical Perspectives on Infinity. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Page, Don N. "Return of the Boltzmann Brains." http://arXiv:hep-th/0611158 (Noviembre 15, 2006).

Penrose, Roger. The Road to Reality. New York: Alfred A. Knopf, 2005.

———. "Time-Asymmetry and Quantum Gravity." En Quantum Gravity 2, editado por C. J. Isham, R. Penrose, y D. W. Sciama, 245–72. Oxford: Clarendon, 1981.

Plantinga, Alvin. The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon, 1974. Ver particularmente la sección sobre el argumento ontológico.

———. "Two Dozen (or So) Theistic Arguments." Ponencia presentada en la 33rd Annual Philosophy Conference, Wheaton College, Octubre 23–25, 1986.

Reimpreso como un apéndice a Deane-Peter Baker, ed. Alvin Plantinga, 203–27. Cambridge: Cambridge University Press.

Pruss, Alexander R. Critical notice of Why Is There Something Rather Than Nothing? by Bede Rundle. Philosophia Christi 7 (2005): 209–13.

———. The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Quinn, Philip L. Divine Commands and Moral Requirements. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Rees, Martin. Just Six Numbers. New York: Basic Books, 2000.

Reeves, Hubert, Jean Audouze, William A. Fowler, y David N. Schramm. "On the Origin of Light Elements." Astrophysical Journal 179 (1973): 909–30.

Rundle, Bede. Why Is There Something Rather Than Nothing? Oxford: Oxford University Press, 2004.

Ruse, Michael. Darwinism Defended. London: Addison-Wesley, 1982.

———. "Evolutionary Theory and Christian Ethics." En The Darwinian Paradigm, 262–69. London: Routledge, 1989.

Russell, Bertrand. Our Knowledge of the External World. 2da ed. New York: W. W. Norton, 1929.

Schlegel, Richard, "Time and Thermodynamics." En The Voices of Time, editado por J. T. Fraser. London: Penguin, 1968.

Sierpiński, Wacław. Cardinal and Ordinal Numbers. Polska Akademia Nauk Monografie Matematyczne 34. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.

Silk, Joseph. The Big Bang. 2da ed. San Francisco: W. H. Freeman, 1989.

Sinnott-Armstrong, Walter. "Moral Skepticism and Justification." En Moral Knowledge, editado por Walter Sinnott-Armstrong y Mark Timmons, 3–48. New York: Oxford University Press, 1996.

———. "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality." En God and Ethics: A Contemporary Debate, editado por Nathan King y Robert Garcia. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2008.

Smith, Quentin. "Kalām Cosmological Arguments for Atheism." En The Cambridge Companion to Atheism, editado por Michael Martin, 182–98. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

———. "The Metaphilosophy of Naturalism." Philo 4 (2001): 195–215. También onlinehttp://www.qsmithwmu.com/metaphilosophy_of_naturalism.htm.

Sobel, Jordan Howard. Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Susskind, Leonard. The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design. New York: Little, Brown, 2006.

Swinburne, Richard. The Existence of God. Rev. ed. Oxford: Clarendon, 1991.

Taylor, Richard. Ethics, Faith, and Reason. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985.

———. Metaphysics. 4ta ed. Foundations of Philosophy. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1991.

Tinsley, Beatrice. "From Big Bang to Eternity?" Natural History Magazine, Octubre 1975, 102–5.

Vaas, Rüdiger. "Time before Time: Classifications of Universes in contemporary cosmology, and how to avoid the antinomy of the beginning and eternity of the world." http://arXiv. org/abs/physics/0408111 (2004).

Veneziano, Gabriele. "A Simple/Short Introduction to Pre-Big Bang Physics/ Cosmology." http://arXiv:hep-th/9802057v2 (Marzo 2, 1998).

Vilenkin, Alex. "Birth of Inflationary Universes." Physical Review D 27 (1983): 2848–55.

———. "Creation of the Universe from Nothing." Physical Letters 117B (1982): 25–8.

———. Many Worlds in One: The Search for Other Universes. New York: Hill and Wang, 2006.

———. "Quantum Cosmology and Eternal Inflation." http://arXiv:gr-qc/0204061v1 (Abril 18, 2002).

Wainwright, William J. Religion and Morality. Ashgate Philosophy of Religion Series. Aldershot, England: Ashgate, 2005.

Wheeler, John A. "Beyond the Hole." In Some Strangeness in the Proportion, editado por Harry Woolf, 341–75.Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980.

Wittgenstein, Ludwig. Lectures on the Foundations of Mathematics. Editado por Cora Diamond. Sussex, England: Harvester, 1976.

Wolpert, Lewis. Six Impossible Things before Breakfast. London: Faber and Faber, 2006.

Wright, Crispen y Bob Hale. "Nominalism and the Contingency of Abstract Objects." Journal of Philosophy 89 (1992): 111–35.

Yablo, Stephen. "Go Figure: A Path through Fictionalism." En Figurative Language, editado por Peter A. French y Howard K. Wettstein. Midwest Studies

in Philosophy 25, 72–102. Oxford: Blackwell, 2001.
———. “A Paradox of Existence.” En Empty Names, Fiction, and the Puzzles of Non-Existence, editado por Anthony Everett y Thomas Hofweber, 275–312. Stanford: Center for Study of Language and Information, 2000.

Parte 4

De Creatione

5

El Problema del Conocimiento Histórico

"La singularidad y el escándalo de la religión cristiana", escribe George Ladd, "reposan en la mediación de la revelación a través de eventos históricos". El cristianismo no es un código de vida o una filosofía de la religión; más bien está arraigado en eventos reales de la historia. Para algunos esto es escandaloso, porque significa que la verdad del cristianismo está ligada a la verdad de ciertos hechos históricos, de modo que si esos hechos se refutaran, también lo haría el cristianismo. Pero al mismo tiempo, esto hace que el cristianismo sea único porque, a diferencia de la mayoría de las otras religiones del mundo, ahora tenemos un medio de verificar su verdad mediante evidencia histórica.

Esto, sin embargo, nos coloca cara a cara al problema del conocimiento histórico; es decir, ¿cómo es posible aprender algo sobre el pasado humano con algún grado de seguridad? En el nivel popular, esto se expresa en la actitud de que la historia es incierta e irrelevante para nosotros hoy. Se ha dicho que la historia es una serie de mentiras en la que todos han decidido ponerse de acuerdo. En el nivel académico, el problema encuentra expresión en la perspectiva del relativismo histórico, que niega la objetividad de los hechos históricos. Esta perspectiva tiene profundas implicaciones para la teología cristiana en las áreas de la apologética, la hermenéutica y la doctrina de la revelación, por nombrar algunas. Sería imposible demostrar históricamente la precisión de las narraciones bíblicas, ya que el pasado no puede establecerse objetivamente. Uno sería libre de imponer cualquier significado que uno elija sobre las narraciones, ya que los hechos no tienen ningún significado. Y uno podría dejar de lado la doctrina de la inerrancia de la Escritura, ya que no tendría sentido hablar de "errores" si el relativismo histórico fuera cierto. Por lo tanto, es imperativo que el erudito cristiano maneje ciertos asuntos críticos en la filosofía de la historia como un preludio para un examen de los documentos bíblicos mismos.

Antecedentes Históricos

Aunque la gente ha escrito historias desde los primeros tiempos, la historiografía como ciencia es un producto de la era moderna.

Período Medieval

Para entender el desarrollo de esta ciencia y su impacto sobre la apologética, volvamos a la Edad Media.

Escaza Historiografía Medieval

Después de la era patrística, Occidente, en contraste con las tierras bizantinas, cayó en un período de decadencia intelectual y cultural que duró desde el siglo V al XI. Solo en los círculos eclesiásticos se retuvo la alfabetización y el aprendizaje, ya que las masas eran en gran medida analfabetas. La mayoría de las historias medievales de esta época consistían en crónicas que simplemente enumeraban los eventos y sus fechas. Alrededor de 900 d.C., la historiografía casi desapareció por completo. Para los historiadores medievales, los escritores bíblicos y los Padres de la Iglesia por un lado, junto con los escritores y poetas clásicos por el otro, eran considerados "autores" o autoridades, cuyo testimonio no fue cuestionado. Sus sucesores contaron como meros "escritores" o "compiladores", que adujeron el testimonio de las autoridades. Así, la reiteración literal se convirtió en una virtud, y un escritor que describía la historia del pasado reciente, para el cual no se podían aducir autoridades, a menudo se sentía obligado a disculparse con sus lectores por escribir con sus propias palabras.

El carácter de la escritura histórica medieval como reiteración de autoridades fue en gran parte determinado por Isidoro, obispo de Sevilla († 636), que argumentó en sus Etimologías que, dado que la historia, en contraste con la fábula y el mito, narra lo que realmente sucedió, debe ser una cuenta de testigo oculares. Por lo tanto, la narración de eventos pasados es simplemente una cuestión de recopilación de los testimonios de las autoridades, que fueron tomadas como testigos presenciales. Escribir historia consistió en copiar las fuentes. Este método historiográfico ha sido llamado el método de "copia y pega" por historiadores modernos como R. G. Collingwood, quien enfatiza la libertad del historiador para criticar sus fuentes.

Aunque los siglos XI y XII experimentaron un renacimiento de la cultura y el aprendizaje, esto tuvo poco efecto en la historiografía. Con importantes excepciones, la historia continuó en general como una recapitulación de las autoridades; y para el siglo XIII la historia como forma literaria se había colapsado en la crónica. Es instructivo observar que cuando en 1286 la administración de la Universidad de París elaboró una lista de todos los textos necesarios para la lectura básica en la universidad, solo tres de 140 eran de naturaleza histórica. No fue sino hasta el siglo XV cuando nació la historiografía moderna, y no fue hasta más tarde que la historia

se convirtió en un género literario ampliamente leído.

Impacto en la Apologética

Dada esta circunstancia, sería poco realista esperar una apologética histórica de la fe cristiana de los pensadores medievales. ¿Qué podría hacerse entonces para recomendar racionalmente la fe cristiana a los incrédulos? Algunos pensadores, como Anselmo, intentaron probar la deidad y la encarnación de Cristo (y por lo tanto, la verdad de los libros bíblicos autorizados por él) solamente por un razonamiento a priori. En la conclusión de Cur Deus Homo, el compañero de diálogo de Anselmo confiesa:

> Todas las cosas que ha dicho me parecen razonables e incontrovertibles. Y por la solución de la única pregunta propuesta, veo la verdad de todo lo que está contenido en el Antiguo y Nuevo Testamento. Porque, al probar que Dios se hizo hombre por necesidad, omitiendo lo que fue sacado de la Biblia... convences tanto a los judíos como a los paganos por la mera fuerza de la razón. Y el Dios-hombre mismo origina el Nuevo Testamento y aprueba el Antiguo. Y, como debemos reconocer que es cierto, nadie puede disentir de nada contenido en estos libros.[227]

El enfoque deductivo de Anselmo burló la necesidad de cualquier investigación histórica de los hechos, ya que todo fue probado por el razonamiento deductivo a partir de premisas intuitivamente obvias.

Por otra parte, encontramos desde el principio, y luego con una sofisticación creciente en el siglo XIII, el desarrollo de un marco filosófico muy adecuado para la argumentación histórica, incluso si estuviera desprovisto de tal argumentación. De acuerdo con este enfoque, uno apoyaba la autoridad de la Escritura mediante los signos empíricos de credibilidad, principalmente el milagro y la profecía. Esos fueron los principales signos empleados por Agustín para justificar la creencia en la autoridad de las Escrituras. Aunque la escolástica temprana tendía a seguir el enfoque a priori de Anselmo, durante el siglo XIII este enfoque se volvió menos convincente y, en cambio, se dio un mayor peso a los signos externos.

Según Tomás de Aquino, las verdades de la fe, si bien no pueden demostrarse directamente, pueden sin embargo ser confirmadas o demostradas indirectamente por medio de milagros y profecías. Para Aquino, el milagro es la señal más importante de credibilidad. Confirma las verdades de la fe de dos maneras: confirma la verdad de lo que el hacedor de milagros enseña, y hace conocer la presencia de Dios en el hacedor de milagros. Por lo tanto, dice con respecto a los milagros de

Cristo: “Cristo hizo milagros para confirmar su enseñanza, y para demostrar el poder divino que era suyo”.[228] Argumentaré en el próximo capítulo que este enfoque de la interpretación del milagro es esencialmente correcto. Para Aquino, por lo tanto, el problema crucial es histórico: ¿cómo sé que los milagros en cuestión ocurrieron alguna vez? Aquí existe un peligro de razonamiento circular: los milagros confirman que la Escritura es de Dios; por lo tanto, lo que enseña es autoritativamente verdadero; por lo tanto, los milagros registrados en las Escrituras realmente ocurrieron. Ahora, el propio Tomás de Aquino nunca razona así: solo deja la pregunta histórica sin respuesta. Pero el marco filosófico que construye está bien adaptado a la argumentación histórica para los eventos en cuestión, llenando así la brecha y evitando la circularidad.

Debido a que los medievales carecían del método histórico, no pudieron discutir de manera sustancial la historicidad de los eventos registrados en los Evangelios. La única prueba que ofrecieron para la historicidad de los milagros y las profecías cumplidas fue el origen y crecimiento de la iglesia cristiana. Pero con el aumento de la conciencia histórica, ese déficit podría remediarse y el marco medieval podría completarse con evidencias históricas.

Período Moderno

La apologética moderna ha sido en gran medida una apologética histórica. Examinemos brevemente cómo sucedió esto.

Surgimiento de la Conciencia Histórica

Probablemente no sea coincidencia que el surgimiento de la apologética histórica sea paralelo al surgimiento de la historiografía moderna. La ciencia moderna del estudio histórico nació en el Renacimiento italiano. Los primeros indicios del espíritu renacentista en Italia encontraron expresión en la búsqueda de manuscritos antiguos. Los humanistas cultivaron el uso del latín clásico y el griego y encontraron su mayor deleite en el descubrimiento de documentos de la antigüedad en esos idiomas. Desarrollaron las habilidades de la crítica histórica; sólo sobre la base de criterios internos, Lorenzo Valla pudo exponer la famosa Donación de Constantino, sobre la base de la cual la Iglesia Católica reclamaba la autoridad secular sobre Italia, como una falsificación. A pesar de esta vergüenza, durante casi un siglo el papado apoyó a los escritores humanistas, y el aprendizaje y las artes florecieron en Roma. En busca de manuscritos antiguos, los humanistas italianos visitaron los monasterios del norte de Europa, y el nuevo aprendizaje se extendió, llegando eventualmente a las cátedras

universitarias de Alemania y en círculos cultivados en otros lugares. Francia, después de su invasión de Italia en 1494, bebió profundamente el espíritu del Renacimiento italiano. Antes de terminar el siglo XV, la Universidad de Oxford ya ofrecía cursos de griego clásico y latín, y la Universidad de Cambridge pronto siguió su ejemplo.

La encarnación del humanista ideal del Renacimiento fue Erasmo, que ocupó gran parte de su vida traduciendo obras clásicas al latín y editando el Nuevo Testamento griego. Lorenzo Valla buscó restaurar el texto griego original del Nuevo Testamento mediante el uso de manuscritos antiguos. Erasmo publicó las correcciones de Valla como anotaciones en el Nuevo Testamento en 1505, y proporcionaron el modelo para la edición de Erasmo del Nuevo Testamento griego en 1516.

La Reforma Protestante estimuló el desarrollo de la ciencia de la historia al dirigir la atención a la era Patrística para acentuar la salida de la Iglesia Católica Romana de la fe de los Padres. En su esfuerzo por demostrar que las doctrinas e instituciones católicas no eran de origen divino, sino que eran formaciones humanas que no estaban presentes en la iglesia primitiva, los reformadores estimularon la investigación histórica. Y, por supuesto, los contrarreformadores católicos tenían un gran interés en el estudio de la historia, porque para la Iglesia Católica, la defensa de una tradición histórica era una defensa de la fe católica.

A fines del siglo XVII, los practicantes más exitosos de la ciencia de la historia eran católicos de las órdenes académicas. La escritura histórica también se convirtió en literatura popular. Cada clase en la sociedad europea se interesó por la nueva erudición histórica y trató de usarla para apoyar su propio punto de vista. Durante los siglos XVI y XVII, la escritura histórica se convirtió en una de las formas literarias más populares, ávidamente buscadas por un creciente público lector. Se ha estimado que entre 1460 y 1700 se publicaron en Europa más de 2.5 millones de copias de diecisiete de los historiadores antiguos más prominentes. Durante el siglo XVIII, este interés se intensificó. Según J. Westfall Thompson, “Ninguna otra era tenía un interés tan voraz en la literatura histórica como el siglo XVIII. Todos leyeron y hablaron de la historia”.[229]

Impacto en la Apologética

Sin el surgimiento de la conciencia histórica moderna, el desarrollo de la apologética histórica habría sido imposible. Los apologetas protestantes fueron especialmente efectivos durante los siglos XVII y XVIII en el uso de los argumentos históricos para la fe. El curso de este desarrollo es bastante interesante. Aunque a Hugo Grocio se le puede llamar correctamente el padre de la apologética moderna, tuvo importantes

precursores en Juan Luis Vives y Philippe de Mornay.

Vives fue un humanista español educado en París. Él vivió mucho en la corriente principal de la vida europea y viajó con tanta frecuencia a Inglaterra y por todo el continente que Erasmo lo llamó un animal anfibio. Después de su quinta estadía en Inglaterra, se fue a Holanda, para nunca regresar a España. Desde 1538 hasta 1540 trabajó en su apología De veritate fidei christianae. Murió en 1540, y el libro se publicó en 1543. En Vives encontramos una mezcla de teología medieval con metodología humanista. Es decir, Vives era un tomista que aceptaba el marco de las señales de credibilidad, pero como humanista comenzó a proporcionar razones históricas para la credibilidad de la Escritura.

Su trabajo trata de abordar críticamente la cuestión de por qué se menciona a Cristo principalmente en fuentes cristianas. Él habla de la verdadera historia de Cristo y proporciona una lista de hechos históricos acerca de Jesús. Vives proporciona evidencia tanto interna como externa de la autenticidad de los Evangelios. Sus argumentos son primitivos y equivalen a poco más que afirmación, pero son los primeros destellos de un enfoque histórico de la credibilidad de la Escritura. Vives es significativo porque en él vemos los vínculos entre la apologética histórica moderna y el surgimiento renacentista de la conciencia histórica, por un lado, y el marco medieval de las señales de credibilidad, por el otro.

Mornay, uno de los líderes reformados más importantes de finales del siglo XVI, era un veterano de la persecución hugonote en Francia y fundador de la Académie de Saumur. En 1581, escribiendo en francés en lugar de latín, Mornay escribió su tratado De la vérité de la religion chrestienne. Aunque nunca cita a Vives, parece que Mornay ha sido influenciado por él, a juzgar por la estructura paralela y los pasajes entre sus obras.

Mornay hace explícita su apelación a la historia: afirma que uno puede probar la divinidad de Cristo por medio de la filosofía y la historia. Él dice: “El filósofo solo piensa en la naturaleza; el historiador solo en sus documentos. Y de los dos hemos concluido la deidad de Cristo y la verdad de nuestras Escrituras”.[230] Por lo tanto, su caso se basa en lo que él llama argumentos y testimonios. El material histórico se aplica en el capítulo final, demostrando que “el Evangelio verdaderamente contiene la historia y la doctrina de Jesús, el Hijo de Dios”.[231] Aquí argumenta a favor de la fiabilidad de los relatos evangélicos sobre la base de la firmeza de los firmes testimonios de los discípulos, incluso hasta el momento de sus muertes. Él apela a la gran cantidad de testigos, a las vidas cambiadas de los discípulos, y a la conversión de Pablo como evidencia de la historicidad de la resurrección. De nuevo, sus

argumentos no son sofisticados según los estándares modernos; pero representan un avance importante sobre sus predecesores en el desarrollo de la apologética histórica.

Un reconocido experto en derecho internacional y escritor histórico, Hugo Grocio fue el primero en proporcionar un argumento histórico desarrollado para el cristianismo en su De veritate religionis christianae (1627). Expresó abiertamente su aprecio por las obras de sus predecesores, Vives y Mornay. De veritate se divide en seis libros: el libro uno defiende un argumento cosmológico y demuestra la revelación de Dios en la historia de Israel; el segundo libro contiene pruebas históricas de los milagros y la resurrección de Jesús; el tercero trata la autoridad de la Escritura; el cuatro demuestra la superioridad del cristianismo sobre el paganismo; el libro cinco contiene la prueba de la profecía para mostrar la superioridad del cristianismo respecto del judaísmo; y el sexto refuta la religión islámica.

Grocio entendió claramente la importancia de la ciencia de la historia para la verdad de la fe cristiana. Él distingue entre los métodos empleados en matemáticas, física, ética e historia. En pruebas históricas debemos confiar en el testimonio libre de toda sospecha de falsedad; de lo contrario, la estructura y el uso de la historia se derrumban. Señala que muchas narraciones históricas son comúnmente aceptadas como verdaderas sobre ninguna otra base que no sea la autoridad; pero la historia de Cristo está atestiguada por fuertes pruebas que la declaran verdadera.

Grocio comienza señalando que es cierto que Jesús de Nazaret era una persona histórica real que vivía en Judea bajo el reinado de Tiberio. Este hecho es reconocido en escritos históricos de cristianos, judíos y paganos por igual. Además, fue condenado a muerte y posteriormente adorado por hombres. La razón de esta adoración fue que él había realizado varios milagros durante su vida. Muchos de los primeros cristianos como Policarpo, Ireneo, Atenágoras, Orígenes, Tertuliano, Clemente de Alejandría, etc., fueron criados en otras religiones, pero vinieron a adorar a este hombre, Jesús como Dios, porque habían hecho una investigación diligente y habían descubierto que él había efectuado muchas hazañas milagrosas. Además, ninguno de sus oponentes –ni Celso ni Juliano ni los doctores rabínicos– pudieron negar que Jesús había hecho estos milagros. No es posible explicar los milagros de Jesús como obrados por la naturaleza o por el demonio. Con respecto a la primera de estas posibilidades, no es naturalmente posible que las terribles enfermedades y debilidades se curen con el sonido de la voz de un hombre o su simple toque. En cuanto al segundo, la enseñanza de Cristo era diametralmente opuesta a Satanás, por lo que sus milagros difícilmente podrían atribuirse al poder demoníaco.

Grocio luego argumenta que la resurrección de Cristo también puede ser probada por razones creíbles. Él señala que los apóstoles afirmaron ser testigos presenciales de Cristo resucitado. Incluso apelaron al testimonio de quinientos hermanos que habían visto a Jesús después de su resurrección. Ahora, habría sido imposible para muchos conspirar juntos y perpetrar semejante engaño. ¿Y qué iban a ganar mintiendo? No podían esperar ni honor, ni riqueza, ni ganancias mundanas, ni fama, ni siquiera la propagación exitosa de su doctrina. Si mintieron, dice Grocio, tenía que ser para la defensa de su religión. Pero en este caso, o creyeron sinceramente que esta religión era verdadera o no. De lo contrario, nunca la habrían elegido por sí mismos, y rechazado las religiones más seguras y tradicionales. Pero si ellos creían que era verdad, entonces la resurrección de Jesús no se puede evitar. Porque si no hubiera resucitado, contrario a su predicción, eso hubiera destruido la base misma de cualquier fe que los discípulos tuvieran. Además, su propia religión prohibía la mentira y cualquier evidencia de falso testimonio. Y además de esto, nadie, y especialmente muchos, estarían dispuestos a morir por una mentira que ellos mismos habían inventado, una mentira que no les proporcionaría ningún bien mundano. Y está claro por sus escritos que los apóstoles no estaban locos. Finalmente, la conversión del apóstol Pablo dio testimonio de la realidad de la resurrección.

Grocio concluye manejando dos problemas teóricos. Primero, para aquellos que objetan que la resurrección es imposible, Grocio simplemente responde que no implica ninguna contradicción lógica decir que un hombre muerto ha sido restaurado a la vida. Segundo, Grocio encuentra el significado de la resurrección en su confirmación de la nueva doctrina enseñada por Jesús, especialmente a la luz de la predicción de Jesús de que resucitaría de entre los muertos.

En su argumento para la resurrección de Jesús, Grocio presenta a sus oponentes un dilema. Dada la autenticidad de los Evangelios y 1 Corintios, el testimonio apostólico del evento de la resurrección solo puede ser negado si los apóstoles estaban mintiendo o sinceramente equivocados. Pero ninguno de estos es razonable. Por lo tanto, la resurrección debe ser un evento histórico. Encontramos aquí en forma rudimentaria el dilema que sería afilado y usado por las siguientes generaciones de apologetas cristianos contra sus oponentes deístas.

El período entre Blaise Pascal († 1662) y el escéptico Dictionnaire historique et critique (1695) de Pierre Bayle ha sido llamado la edad de oro de la apologética francesa clásica. Este período incluyó pensadores como Malebranche, Huet, Bossuet y Abbadie. El tono para esta época –y de hecho para la del próximo siglo– fue establecido por el discípulo de Pascal Filleau de la Chaise en su Discours sur les

preuves des livres de Moyse (1672). Era importante porque inauguró como metodología autoconsciente en la apologética el método de la prueba par les faits (por los hechos).

Filleau sostuvo que el método apropiado para persuadir a la gente de la verdad de la religión cristiana no consiste en tratar de hacer que sus misterios teológicos sean comprensibles o razonables, sino en mostrar que los misterios están relacionados con la verdad de ciertos hechos históricos indiscutibles. El afirma:

> Si los hombres conocen algo con seguridad, son los hechos; y de todo lo que cae dentro de su conocimiento, no hay nada en lo que sea más difícil engañarlos y sobre el cual habrá menos ocasiones para disputas. Y así, cuando uno les haya hecho ver que la religión cristiana está inseparablemente unida a hechos cuya verdad no puede ser contestada sinceramente, deben someterse a todo lo que enseña o renunciar a la sinceridad y la razón. [232]

Este método de probar el cristianismo por medio de los hechos fue en apologética francesa una extensión lógica de la función de las señales de credibilidad al dar fe de las verdades de la fe junto con el método histórico. Debido a que las verdades de la fe están por encima de la razón, no pueden ser probadas directamente, pero pueden sin embargo ser confirmadas indirectamente por el milagro y la profecía. Del mismo modo, Filleau afirmó que podemos probar los misterios de la fe, no directamente, sino indirectamente por los hechos históricos que implican su verdad.

Así, los apologetas franceses comenzaron a hacer una división entre el contenanty el contenu de la fe. La distinción contrastó en algo así como el "contenedor" de la fe con el "contenido" de la fe. Aunque el contenido de la religión cristiana, es decir, el cuerpo de las doctrinas teológicas, puede estar por encima de la razón, no obstante el contenedor de esta religión, es decir, los acontecimientos históricos de la historia del evangelio, es demostrable por los hechos; por lo tanto, el contenuse prueba indirectamente mediante la verificación histórica del contenant. Bajo la influencia de esta concepción, hubo durante los siglos XVII y XVIII un cambio marcado en la apologética francesa hacia las apologías históricas.

En la Inglaterra del siglo XVIII hubo un giro similar hacia las pruebas empíricas e históricas del cristianismo. Aunque John Locke estableció el patrón del pensamiento inglés en este siglo mediante su defensa de la razonabilidad del cristianismo sobre la base de los milagros de Jesús en su libro La Razonabilidad del Cristianismo(1695), fue Charles Leslie quien enunció claramente el método de demostrar el cristianismo mediante los hechos en su Short and Easie Method with the Deists [Método Corto y

Fácil contra los Deístas] (1697).

El método corto y fácil recomendado por Leslie es la prueba histórica de las cuestiones de hecho sobre las cuales el cristianismo está fundado. Él argumenta que cuando uno examina las narraciones bíblicas como si fuera una cuestión de hecho, uno las encontrará históricamente confiables. Por lo tanto, sostiene que uno debe rechazar todas las obras históricas de la antigüedad clásica o bien admitir los relatos evangélicos junto con ellas. Siguiendo los pasos de Locke, Leslie ayudó a establecer el tono de las cientos de apologías históricas publicadas en Inglaterra durante el siguiente siglo.

Hubo una diferencia sutil, pero decisiva, entre la apologética histórica francesa y la inglesa. Ambas estuvieron de acuerdo en que la revelación puede ser discernida por lo que los medievales llamaron las señales o signos de credibilidad (milagro y profecía), pero diferían de la siguiente manera. Al hacer una distinción entre el contenanty el contenu, los pensadores franceses subrayaron la diferencia entre las verdades de la razón y las verdades de la fe, siendo estas últimas en sí mismas racionalmente incomprensibles y solo indirectamente verificables; los apologetas ingleses tendieron a disolver la distinción entre verdades de razón y verdades de fe, la historia superior colapsando en la inferior, de modo que todas las verdades se convirtieron, en cierto sentido, en verdades de la razón, demostrables por la filosofía, la ciencia, la historia, etc. Cuando los escritores ingleses hablaban de verdades sobre la razón, generalmente no significaban verdades misteriosas o incomprensibles, como lo hicieron sus contrapartes francesas; sino que simplemente significan verdades que carecen de los hechos necesarios para probar. Pero en ambos casos, fue la metodología de la historia con la que contaron para llevar el peso del caso para la verdad de la fe cristiana.

Siglos XIX y XX

Durante los siglos XIX y XX el desarrollo paralelo de la historiografía y la apologética histórica fue interrumpido.

Historicismo, Relativismo y Posmodernismo

El siglo XIX vio los mayores avances en la ciencia de la historia que hasta entonces habían ocurrido. El clímax de este desarrollo se produjo en la escuela del historicismo, moldeada por la prodigiosa influencia del historiador alemán Leopold von Ranke. Von Ranke, a través de sus estudiantes de doctorado y, a su vez, a través de sus estudiantes, fue responsable de formar a toda una generación de grandes

historiadores. La marca del historicismo del siglo XIX era la objetividad. La tarea del historiador era descubrir los hechos objetivos, y dejar que esos hechos hablasen por sí mismos. El elemento subjetivo –la propia personalidad del historiador, los prejuicios, las perspectivas, el entorno, etc.– no entró en la ecuación histórica. El objetivo de von Ranke al hacer historia, para usar su famosa frase, fue describir el pasado "wie es eigentlich gewesen ist" (como ha sido realmente). Al parecer, no veía ninguna razón, dada la enorme industria que llevó a su investigación y que inculcó en sus estudiantes, por qué este objetivo no pudo lograrse.

Durante el siglo XX, hubo una reacción aguda al objetivismo ingenuo de von Ranke. La escuela del relativismo histórico enfatizaba el inseparable elemento subjetivo en la escritura de la historia. En los Estados Unidos, el relativismo se asoció particularmente con los historiadores Charles Beard y Carl Becker. Contra von Ranke, ellos negaron que los hechos históricos estén "allá afuera", esperando a ser descubiertos. Los hechos no tienen su propio significado; es el historiador quien debe atribuir significado a los hechos. Y el historiador, que es él mismo un producto de su tiempo y lugar en la historia, no puede asumir el punto de vista de un observador neutral en la historia. El elemento personal siempre está en la ecuación. La meta de von Ranke de describir el pasado como realmente era es ilusorio; más bien, el historiador debe él mismo reconstruir el pasado sobre la base del presente. Irónicamente, el punto de vista del relativismo histórico a menudo se denomina hoy historicismo, por lo que este término ahora significa exactamente lo contrario de lo que significaba en el siglo XIX.

Durante la década de 1970, la crítica posmodernista de los cánones objetivos de racionalidad y verdad revitalizó el viejo debate entre objetivistas y relativistas históricos. Enraizado en la filosofía y la hermenéutica continentales y en el antirrealismo de Wittgenstein, ha surgido una poderosa corriente posmodernista de relativismo que fluye prácticamente en todos los campos académicos, incluida la historia. Llamando al conflicto entre el objetivismo y el relativismo la "oposición cultural central de nuestro tiempo", Richard Bernstein comenta: "El relativismo, una corriente en la filosofía de los últimos doscientos años que comenzó como un chorrito, se ha convertido en los últimos tiempos en un torrente rugiente".[233] Como resultado, observa: "Hay una inquietud que se ha extendido a lo largo de la vida intelectual y cultural. Afecta casi a todas las disciplinas y a todos los aspectos de la cultura".[234] En 1986, escribiendo en la revista History and Theory, F. R. Ankersmit pidió el abandono de lo que denominó la antigua "epistemológica" u objetivista filosofía de la historia.[235] El enfoque objetivista dirigido a especificar las condiciones

bajo las cuales estamos justificados para creer que las afirmaciones del historiador sobre el pasado son verdaderas, mientras que el enfoque narrativo se refiere solo a la interpretación de textos y no hace distinción entre el lenguaje del historiador y de qué se trata ese lenguaje. El enfoque narrativo tiende a ignorar la intención del autor original y evalúa los textos solo por motivos estéticos o no cognitivos, mientras que el enfoque hermenéutico objetivista busca discernir la intención del autor y penetrar más profundamente en el pasado. Los narradores no realistas, por lo tanto, no se preocupan por la verdad histórica de las narrativas o por lo que realmente sucedió. Hayden White, por ejemplo, cree que debido a que los acontecimientos históricos deben ser incrustados por el historiador en narrativas que involucran una estructura argumental que es su propia construcción, la escritura histórica no es diferente de la escritura ficticia y debe evaluarse solo por medio de criterios literarios y estéticos.[236]

De hecho, no está claro si realmente existe algo así como el pasado en una visión posmodernista como tal, ya que la multiplicidad de reconstrucciones históricas y textos parece conducir a pasados múltiples, ninguno de los cuales es privilegiado. Además, posmodernistas radicales como Keith Jenkins niegan que exista una realidad extralingüística que corresponda a las afirmaciones del historiador, ya que no hay hechos independientes de una descripción que constituya un hecho. Por lo tanto, Jenkins afirma que la idea de que los hechos/realidad pueden existir independientemente del historiador "es una idea inverosímil".[237] Todo lo que nos queda es la intertextualidad, el juego de textos, no hechos extralingüísticos. Un no realista más moderado como Leon Goldstein afirma la existencia del pasado real único, pero niega que le concierna como historiador. Como dice Goldstein, "el punto de vista de Dios no entra en el trabajo de los historiadores que intentan constituir el pasado humano".[238] Goldstein sigue siendo objetivista al afirmar que sí hay una interpretación del pasado que mejor concuerda con la evidencia, pero él es no realista o constructivista en el sentido de que es indiferente para él si la construcción del historiador corresponde a la realidad tal como era en el pasado. El relativismo histórico contemporáneo comprende así dos desafíos a cualquier pretensión de conocer el pasado tal como sucedió realmente: (1) el no realismo, o construccionismo, la visión de que todo lo que conocemos son reconstrucciones históricas del pasado, en lugar del pasado mismo, y (2) el no objetivismo, o subjetivismo, la visión de que ninguna reconstrucción histórica puede afirmar legítimamente ser superior a las reconstrucciones alternativas.

Impacto en la Apologética

Uno podría esperar que durante el siglo XIX floreciera la apologética histórica del cristianismo. Viendo en cambio que se marchitó, podríamos sospechar que el método histórico simplemente se había vuelto demasiado grande para sus pantalones teológicos y había expuesto los Evangelios como documentos históricamente poco confiables. Sin embargo, eso sería engañoso. El principal obstáculo para un caso histórico para los Evangelios, como veremos, fue la convicción del siglo XIX de que los milagros no tenían cabida en una narración histórica. Debido a que esta presuposición fue aceptada en la crítica bíblica, el método histórico asumió gran importancia allí, mientras que no se arraigó en la apologética. El entusiasmo del siglo XIX por lo histórico se puede ver en la antigua búsqueda del Jesús histórico. Una tras otra, la vida de Jesús apareció durante este siglo, cada una tratando de redescubrir al Jesús no milagroso detrás de la figura sobrenatural de los Evangelios. De hecho, en ese movimiento uno puede ver ejemplificada la mayor debilidad del método de von Ranke: aparentemente ignorantes del elemento personal que todos aportaron a su investigación, cada escritor reconstruyó un Jesús histórico según su propia imagen. Estaba el Jesús hegeliano de Strauss, el Jesús sentimental de Renan, el Jesús inexistente de Bauer, el Jesús liberal de Ritschl, y así sucesivamente. Parafraseando a George Tyrell, cada uno miró a lo largo de la historia y vio su propio rostro reflejado en el fondo.[239] El movimiento finalmente se detuvo en el escepticismo, ya que ningún Jesús no milagroso podría ser descubierto en las tradiciones del Evangelio. Sin embargo, en lugar de aceptar al Jesús sobrenatural como histórico, los críticos bíblicos adscribieron esa creencia a la teología de la iglesia primitiva, la cual, según ellos, había superpuesto las tradiciones sobre el Jesús histórico de que ya no era recuperable.

Durante el siglo XX, el método histórico, generalmente llamado el método histórico-crítico, continuó desempeñando un papel decisivo en la exégesis bíblica. Pero tanto la teología dialéctica como la existencial separaron la verdad teológica del Evangelio de los hechos concernientes al Jesús histórico. Por lo tanto, cualquier apologética histórica se concibió para ser peor que inútil, ya que se centró en el Jesús histórico en lugar del Cristo de la fe, una distinción introducida por el teólogo alemán Martin Kähler a finales del siglo XIX y posteriormente retomada en la teología dialéctica y existencial. Es solo desde la segunda mitad del siglo pasado que una nueva búsqueda del Jesús histórico ha comenzado, esta vez más cautelosa y humilde; y una vez más, la apologética histórica comienza a reafirmarse. Ni siquiera

el desafío planteado por el relativismo posmoderno ha sido capaz de frenar su avance.

Evaluación

Para que una apologética histórica de la fe cristiana tenga éxito, es necesario superar las objeciones del relativismo histórico. Esto no significa un retorno al historicismo ingenuo de von Ranke. Por supuesto, el elemento subjetivo no puede ser eliminado. Pero la pregunta es si este elemento subjetivo debe ser tan predominante como para que el estudio de la historia esté viciado. Para responder a esta pregunta, examinemos más de cerca las objeciones del relativismo histórico.

Objeciones a la Objetividad de la Historia

El caso contra la objetividad de la historia se puede resumir en dos puntos principales: primero, no podemos saber nada sobre el pasado tal como sucedió realmente porque no podemos observar directamente el pasado; y segundo, no podemos reconstruir el pasado objetivamente porque no somos observadores neutrales, sino más bien productos de nuestro tiempo, lugar, cultura, circunstancias, etc. Los relativistas posmodernos darán un giro lingüístico a estos puntos: debido a nuestra falta de acceso directo al pasado, no podemos salir de nuestro entorno lingüístico, y las descripciones o representaciones del pasado del historiador estarán determinadas por los conceptos y el lenguaje que él aporta a la tarea. Permítanme explicar cada una de estas objeciones a su vez.

El Problema de la Falta de Acceso Directo

Las cosas y los eventos del pasado ya no existen ni están sucediendo hoy, excepto en el sentido peculiar de que los eventos del pasado reciente pueden continuar en el presente (una guerra, por ejemplo, o una sesión del Congreso) y algunas cosas existentes en el pasado pueden haber perdurado hasta el presente (por ejemplo, las pirámides). Pero en su mayor parte, los eventos del pasado han cesado, y las cosas del pasado ya no existen. Habiéndose deslizado de nuestro alcance, ya no están disponibles para la inspección directa. En el mejor de los casos, todo lo que tenemos del pasado son los restos y memorias del pasado, que están en el presente. Todo lo que parecemos saber, entonces, es lo que existe en el presente. ¿Cómo, entonces, se puede evitar el escepticismo sobre el pasado? Como pregunta el historiador Patrick Gardiner,

> ¿En qué sentido se puede decir que conozco un evento que, en principio, es inobservable, que se ha desvanecido detrás de la frontera misteriosa que divide el presente del pasado? ¿Y cómo podemos estar seguros de que algo realmente sucedió en el pasado, que la historia completa no es una fabricación elaborada, tan poco confiable como un sueño o una obra de ficción?[240]

Incluso si uno admite la realidad del pasado, ¿qué relevancia tiene para el historiador? Goldstein señala que de hecho el realismo histórico no agrega nada al depósito de información del historiador; él todavía depende completamente de la evidencia presente para sus reconstrucciones e inferencias sobre el pasado.[241] Como los eventos y las cosas pasadas se han ido para siempre, el historiador no tiene forma de verificar si sus reconstrucciones corresponden a la realidad, es decir, si son verdaderas. El realismo histórico y la verdad histórica son inútiles para el historiador y, por lo tanto, deben ser ignorados.

Los relativistas de la vieja línea a menudo enfatizaban el contraste entre la historia y la ciencia en este aspecto. El científico tiene los objetos de su investigación justo delante de él y es libre de experimentar repetidamente con ellos para probar sus hipótesis. Por el contrario, los objetos de investigación del historiador ya no existen y, por lo tanto, no están sujetos ni a la observación ni a la experimentación. El conocimiento histórico, por lo tanto, no puede alcanzar los estándares de objetividad establecidos por el conocimiento científico.

Más recientemente, sin embargo, el relativismo posmoderno también ha invadido la ciencia, amenazando con socavar la objetividad del trabajo científico. Los relativistas históricos de vieja línea valoraban la objetividad de la ciencia porque les servía de buena fuente para exponer lo que consideraban la no objetividad comparativa de las construcciones históricas. Pero durante la década de 1960, los partidarios de los llamados análisis Weltanschauung de las teorías científicas, como Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, desafiaron radicalmente la vieja visión positivista de la ciencia. Según estos pensadores, el trabajo científico tiene lugar dentro del contexto de una cosmovisión global (Weltanschauung) o paradigma, que está tan íntimamente ligada a una teoría científica dada que para los científicos que trabajan dentro de ese paradigma, sus observaciones no son neutrales, sino teóricas; los mismos significados de los términos utilizados por ellos están determinados por la teoría, de modo que los científicos que trabajan dentro de un paradigma diferente ni siquiera están hablando de las mismas cosas; y lo que cuenta como un hecho está determinado por la Weltanschauung de un científico, de modo que no hay hechos neutrales disponibles para evaluar la adecuación de dos teorías rivales. En este

análisis, el cambio científico de una teoría a otra se vuelve fundamentalmente racional y debe ser explicado sociológicamente. En los análisis de Weltanschauung, los científicos se encuentran en el mismo barco que los relativistas históricos, ya que las teorías científicas son construcciones que no se basan en hechos objetivos y no pueden pretender describir el mundo como realmente es. Irónicamente, la vieja crítica relativista de que el científico (a diferencia del historiador) tiene acceso directo a los objetos de su estudio ha sido socavado por los relativistas posmodernistas que desafían la idea positivista de que los científicos observan neutralmente el mundo no interpretado a su alrededor. La comprensión científica del presente es tanto una construcción teórica como lo es la comprensión del pasado por parte del historiador, una construcción que no se puede verificar por su correspondencia con los hechos objetivos, ya que la Weltanschauung determina cuáles son los hechos. La implicación es que la ciencia y la historia son antirrealistas y no objetivas.

Ahora, de acuerdo con relativistas históricos, nuestra falta de acceso directo al pasado tiene dos implicaciones importantes. Primero, afecta cómo se ven los hechos históricos. Según un famoso relativista, Carl Becker, significa que los hechos históricos están solo en la mente. El evento en sí se ha ido, así que todo lo que tenemos son las declaraciones del historiador sobre el evento. Son esas declaraciones que son hechos históricos. Si uno fuera a responder que el evento en sí es un hecho histórico porque tuvo un impacto duradero en el curso de la historia, Becker diría que tuvo un impacto solo porque la gente tenía "recuerdos largos". Si todos olvidaran el evento, ya no sería un hecho histórico. Por lo tanto, los eventos históricos realmente solo existen en tu mente, no en el pasado. La pretensión de los filósofos de la historia posmodernos como FR Ankersmit y Hayden White de que las narraciones históricas no se refieren a la realidad en absoluto y constituyen su propio universo lingüístico es la variante lingüística de la negación del relativismo clásico de los hechos independientes de la mente.[242]Dos subimplicaciones adicionales a continuación.

La primera subimplicación es que los hechos no tienen ningún significado y que el historiador debe poner su propio significado en los hechos. Debido a que el evento en sí se ha ido y los hechos están solo en la mente del historiador, esto significa, en palabras de Becker, que "incluso si pudieras presentar todos los hechos, las cosas miserables no dirían nada, no dirían nada en absoluto". Por lo tanto, el historiador debe poner su propio significado en los hechos. Como dice Becker, "el evento en sí, los hechos, no dicen nada, no imponen ningún significado. Es el historiador quien

habla, quien impone un significado".[243]

La segunda subimplicación es que la historia es en gran parte el resultado de los propios prejuicios, la personalidad, el interés del historiador, etc. Debido a que el historiador determina el significado de los hechos por sí mismo, la historia que escribe será solo un reflejo de sí mismo. Hayden White da el siguiente ejemplo: "ningún evento histórico es intrínsecamente trágico.... Porque en la historia, lo que es trágico desde una perspectiva es cómico desde otra.... El punto importante es que la mayoría de las secuencias históricas se pueden ubicar de diferentes maneras, para proporcionar diferentes interpretaciones de esos eventos y dotarlos de diferentes significados.[244] De esta forma, el pasado es realmente el producto del presente.

Hay una segunda implicación importante con respecto a que el historiador no tiene acceso directo al pasado. Parece que no hay forma de probar la verdad de los hechos históricos. Un científico tiene el método de experimentación para probar sus hipótesis. Pero el historiador no puede hacer eso, porque los eventos se han ido. El científico al menos tiene la ventaja de la predictibilidad y la repetibilidad las cuales carece el historiador. Entonces, ¿cómo puede el historiador probar sus hipótesis? Como Gardiner dice,

> No podemos reproducir lo que creemos que fueron las condiciones que determinaron el colapso del Imperio Romano y luego observar las consecuencias, en la forma en que podemos combinar ciertos químicos y luego ver si el resultado concuerda o no con una predicción del resultado de tal combinación.[245]

Entonces, debido a que el historiador no puede observar directamente los hechos, está el problema no resuelto de cómo probar la verdad en la historia. Este problema ha llevado al historiador posmodernista Keith Jenkins a proclamar el "fin de la historia".[246] Es decir, una comprensión realista de la historia como una descripción precisa del pasado ya no es defendible. "De hecho, la historia ahora parece ser una expresión más sin bastidores y posicionada en un mundo de expresiones posicionadas sin cimientos".[247]

Por lo tanto, el problema de la falta de acceso directo al pasado plantea dos desafíos para aquellos que quieren aprender algo de historia: primero, ¿cuál es la naturaleza de los hechos históricos, y segundo, cómo puede uno probar la verdad de los hechos históricos?

El Problema de la Falta de Neutralidad

La segunda objeción de los relativistas históricos al conocimiento del pasado tal como

sucedió realmente es que no podemos reconstruir el pasado objetivamente porque no somos observadores neutrales, sino que somos productos de nuestro tiempo, lugar, cultura, idioma, etc. El historiador no puede "retroceder" y describir lo que ha sucedido desde una perspectiva neutral porque el historiador también está atrapado en el flujo histórico de los acontecimientos. Henri Pirenne hace el punto:

> Las síntesis históricas dependen en gran medida no solo de la personalidad de sus autores, sino de todos los entornos sociales, religiosos o nacionales que los rodean. Se infiere, por lo tanto, que cada historiador establecerá entre los hechos las relaciones determinadas por las convicciones, los movimientos y los prejuicios que han moldeado su propio punto de vista. [248]

Debido a esto, cada nueva generación debe reescribir la historia a su manera. La historia escrita hoy será juzgada inferior y obsoleta por los historiadores de la próxima generación. Pero su trabajo también será moldeado por su cultura y demás. Por lo tanto, en palabras del filósofo Karl Popper, "No puede haber una historia del pasado como sucedió realmente; solo puede haber interpretaciones históricas; y ninguna de ellas es definitiva; y cada generación tiene derecho a enmarcarse a la suya propia[249]". Por lo tanto, la historia nunca puede ser escrita objetivamente. El historiador siempre mira el pasado a través de las gafas de colores del presente, según lo determinado por su sociedad y su entorno.

Crítica al Relativismo Histórico

Estas dos objeciones básicas, entonces, deben ser respondidas antes de examinar los fundamentos históricos del cristianismo: primero, el problema de la falta de acceso directo al pasado, que se manifiesta en antirrealismo; y segundo, el problema de la falta de neutralidad, que se expresa en el subjetivismo.

El Problema de la Falta de Acceso Directo

Las cosas y los eventos del pasado obviamente han desaparecido en su mayor parte; la pregunta es si nuestra falta de acceso directo a ellos nos obliga a convertirnos en constructivistas históricos o narradores no realistas. Aquí será útil distinguir entre el construccionismo como una metodología y el construccionismo como una metafísica. [250] El relativismo posmoderno en su forma más radical toma al construccionismo metafísicamente como una tesis ontológica sobre cómo se constituye la realidad. El construccionismo ontológico sostiene que el historiador en realidad constituye los

eventos pasados a través de sus representaciones; que realmente no hay ni hubo un pasado en sí mismo, sino solo un pasado para mí, relativo a cada persona. Como tal, este punto de vista implica un fantástico idealismo subjetivo que contradice nuestras creencias de sentido común de que las cosas y los eventos del pasado realmente existieron independientemente de uno mismo antes de que uno llegara a la escena, que compartimos juntos un pasado común emitido en un presente, que después de que muramos el mundo continuará sin nosotros. De hecho, en la medida en que los construccionistas posmodernistas afirman que el lenguaje constituye la realidad y que, por lo tanto, no existe una realidad extralingüística, su posición es autorrefutante, ya que esas afirmaciones, si fueran verdaderas, serían descriptivas de la realidad. Dada la naturaleza radical del construccionismo ontológico, Nowell-Smith seguramente tiene razón cuando afirma que la carga de la prueba recae sobre la persona que afirma que lo que el historiador construye no es un relato de eventos pasados, sino más bien los eventos pasados mismos. Pero como veremos más adelante cuando discutimos la naturaleza de los hechos históricos, los argumentos posmodernistas para el construccionismo ontológico son débiles, por decir lo menos.

Además, el construccionismo ontológico tiene algunas implicaciones extrañas, ya que Plantinga señala en su mordaz sátira del posmodernista Richard Rorty que "la verdad es lo que mis colegas me dejarán decir":

> Aunque este punto de vista es en gran medida au courant y actualizado en el mundo intelectual contemporáneo, tiene consecuencias que son peculiares, por no decir absurdas. Por ejemplo, la mayoría de nosotros cree que las autoridades chinas hicieron algo monstruoso al asesinar a esos cientos de jóvenes en la Plaza de Tiananmen, y luego agravaron su maldad al negar que lo hubieran hecho. En opinión de Rorty, sin embargo, este es un malentendido poco caritativo. Lo que las autoridades realmente estaban haciendo, al negar que habían asesinado a esos estudiantes, era algo totalmente digno de elogio: trataban de lograr que la presunta masacre nunca ocurriera. Porque estaban tratando de asegurarse de que sus compañeros les permitieran salirse con la suya diciendo que la masacre nunca ocurrió; es decir, intentaban hacer que fuera verdad que nunca sucedió; y ¿quién puede culparlos por eso? Lo mismo ocurre con aquellos neonazis contemporáneos que afirman que no hubo holocausto; desde un punto de vista Rortiano, solo están tratando de ver que algo tan terrible nunca haya sucedido; y ¿qué podría ser más admirable que eso? Esta forma de pensar tiene posibilidades reales de lidiar con la pobreza y la enfermedad: si solo nos dejamos llevar el uno al otro diciendo que no hay pobreza ni enfermedad, no hay cáncer ni sida, digamos, entonces sería cierto que no hay nada; y si fuera cierto que no hay nada, entonces por supuesto no habría nada.[251]

El punto serio de esta sátira justificadamente merecida es que el construccionismo

ontológico no solo es obviamente ridículo, sino incluso siniestro, ya que se presta a distorsiones malvadas y autojustificadas de la historia.[252]

Un construccionista puede insistir en que la construcción del pasado de uno debe estar limitada por la evidencia presente. Esto no solo no resolvería el problema moral expuesto por Plantinga (uno puede imaginar, por ejemplo, que alguien está destruyendo evidencia presente para producir un pasado diferente), sino un momento de reflexión expone la insostenibilidad de tal punto de vista. Porque es claramente imposible actuar solo con la evidencia presente, ya que esto requeriría el abandono de todas las creencias de la memoria, incluyendo todo lo que hemos aprendido en nuestra investigación. La misma noción de "evidencia presente" está infectada del pasado, ya que ha sido ensamblada, digerida, catalogada, recordada, etc. La única evidencia presente que tenemos es nuestra conciencia sensorial inmediata, que no puede contener el construccionismo ontológico. Por lo tanto, Lionel Rubinoff está ampliamente justificado en su observación de que el relativismo posmoderno "corre el riesgo de sucumbir a todas las trampas e implicaciones escépticas del anarquismo epistemológico que se derivan del relativismo o subjetivismo radical incondicional".[253]

Pero supongamos que el construccionista filosófico adopta una línea más moderada como la de Goldstein, quien sostiene que el pasado es realmente independiente de nuestras reconstrucciones, pero que no podemos conocer ese pasado. La insostenibilidad incluso de este construccionismo filosófico moderado puede verse al reflexionar sobre un caso en el que toda aseveración supuestamente fáctica en la reconstrucción del pasado del historiador pasa a ser verdadera, donde por "verdadero" entendemos mínimamente que un enunciado "S" es verdadero si y solo si S. Entonces, "La nieve es blanca" si y solo si la nieve es blanca. En tal caso, el pasado habría sido tal como las afirmaciones del historiador dicen que fue. Ahora bien, si la evidencia justifica la creencia en las afirmaciones de ese historiador, como admite Goldstein, entonces ¿cómo podríamos decir que tenemos conocimiento solamente de la reconstrucción del historiador y no del pasado mismo? Tal vez Goldstein diga que en tal caso no sabemos que la reconstrucción corresponde con el pasado, por lo que no tenemos un conocimiento verdadero del pasado, sino solo una especie de creencia verdadera involuntaria. Pero considere el caso de un detective que, basándose en la evidencia, ofrece de manera independiente la reconstrucción de un crimen que un testigo sabe que es correcto. ¿No se dice que el detective sabe lo que realmente sucedió, ya que él cree exactamente lo que el testigo cree y lo hace sobre la base de la evidencia? En general, la afirmación de que para saber algo

debemos saber que lo conocemos, es decir, para justificar nuestra justificación, es un principio epistemológico que debe ser rechazado.[254] Como el detective, el historiador que posea una imagen correcta del pasado y lo hace sobre la base de la evidencia justificativa por definición, conoce el pasado.

Hay que admitir que Goldstein tiene razón en que el realismo histórico no contribuye objetivamente al trabajo del historiador en el sentido de agregar un evento más a nuestro conocimiento del pasado que de otro modo nos hubiéramos perdido. Pero el realismo es una tesis filosófica que otorga a la ciencia y la historia un significado del que de otro modo carecerían, ya que en la visión realista tales trabajos realmente nos dicen algo sobre el mundo en el que vivimos, en oposición a la ciencia histórica o la ciencia ficción. De hecho, desde el punto de vista de Goldstein, es difícil ver una diferencia cualitativa entre la escritura de la historia y la escritura de novelas históricas, ya que esta última también coincide con toda la evidencia conocida. Podría insistir en que la historia está limitada a lo que la evidencia requiere que creamos; pero entonces, ¿cuál es el fundamento de tal limitación sino el hecho de que la historia apunta a la verdad sobre el pasado real, mientras que las novelas históricas no lo hacen? Además, como señala W. H. Dray, el realismo histórico cumple una función cuasi metodológica en el sentido de que un pasado real no puede tener propiedades incompatibles, y el realismo sirve como una restricción a la tendencia antirrealista a la aceptación de reconstrucciones múltiples e incompatibles del pasado.[255]

Pero si el construccionismo histórico fracasa como una metafísica, ¿qué ocurre con el construccionismo como metodología? Como metodología historiográfica, el construccionismo puede interpretarse como la tesis de que el pasado histórico debe considerarse como lo que la evidencia indica que fue. El historiador razona, “La evidencia es tal y tal; no sería tal y tal a menos que mi hipótesis fuera cierta; por lo tanto, mi hipótesis es verdadera". Así entendido, no hay incompatibilidad entre el realismo histórico y el construccionismo metodológico. Por el contrario, es precisamente el objetivo del historiador, utilizando todas sus habilidades críticas, determinar lo que sucedió en el pasado reconstruyéndolo sobre la base de la evidencia. Por supuesto, en muchos casos, varias de las reconstrucciones propuestas serán subdeterminadas por la evidencia, de modo que no se sabe cuál, si es que hay alguna, es correcta; pero eso de ninguna manera implica que no haya un pasado objetivo o que en otros casos donde la evidencia sea clara no podamos saber con confianza lo que realmente sucedió. Nowell-Smith señala,

> Algunos resultados del pensamiento histórico están tan bien establecidos que sería una locura dudar de ellos; otros solo tienen el estatus de ser una explicación más probable de la evidencia que cualquier hipótesis rival. Este es un punto en el que vale la pena detenerse. ¿Por qué sigue siendo razonable dudar si alguna vez hubo una persona como el Rey Arturo, pero no fue razonable cuestionar la existencia de George Washington? La razón no está lejos de buscar. Si tomamos en serio la hipótesis de que nunca hubo una persona como George Washington, deberíamos enfrentar el problema de dar cuenta de la existencia de un cuerpo tan vasto de evidencia –no testimonio, sino evidencia, documentos de cuya existencia y naturaleza son conscientes– que pronto sería obvio que la tarea es imposible. Para decirlo suavemente, la hipótesis de que no había tal persona se encuentra en una posición muy débil frente a la hipótesis de que existía; y eso es todo lo que requiere el estándar de prueba en la historia.[256]

Tendremos más que decir a continuación sobre cómo el historiador pondera la evidencia de sus hipótesis; pero por el momento parece claro que, si bien el construccionismo fracasa como una tesis metafísica, es una parte vital de la metodología histórica destinada a recuperar el pasado real.

Pasando entonces a la afirmación tradicional relativista de que el historiador se encuentra en una posición desfavorecida en comparación con el científico debido a la mayor inaccesibilidad de los objetos de estudio histórico, permítanme decir dos cosas. Primero, es ingenuo pensar que el científico siempre tiene acceso directo a sus objetos de estudio. El científico no solo depende en gran medida de los informes de la investigación de otros (que, curiosamente, constituyen documentos históricos para él) para su propio trabajo, sino que, además, los objetos de la investigación del científico a menudo solo son indirectamente accesibles, especialmente en campos altamente teoréticos como la física. Tales entidades teoréticas como agujeros negros, quarks y neutrinos se postulan como las mejores explicaciones para los datos observables, pero ellos mismos no se pueden observar directamente. Se podría pensar que este punto en realidad sirve para reforzar la objeción del relativista, ya que es precisamente en el caso de tales entidades teoréticas donde una interpretación no realista de las teorías científicas es más plausible. La plausibilidad del no realismo en el caso de las entidades teoréticas de alto nivel, como las postuladas en la física de partículas, no necesita ser discutida; pero lo que esta réplica no puede apreciar es que las teorías científicas también pueblan el mundo con entidades teoréticas de muy bajo nivel cuya existencia real es mucho más difícil de negar, entidades como los dinosaurios, los glaciares de la Era Glacial e incluso las galaxias. El relativista tendrá que tragar duro antes de negar que tales cosas son reales simplemente porque no son susceptibles de observación directa.

En segundo lugar, si bien el historiador no tiene acceso directo al pasado, los residuos del pasado, las cosas que realmente han existido, son directamente accesibles para él. El historiador moderno no depende simplemente de los informes de los historiadores anteriores. Por ejemplo, los datos arqueológicos proporcionan acceso directo a los objetos de la investigación del historiador. El famoso historiador inglés R. G. Collingwood afirma:

> Copia y pega [no es] la única base del método histórico. La arqueología ha proporcionado un método maravillosamente sensible para responder preguntas a las que las fuentes literarias no solo dan una respuesta directa, sino que no pueden responderse ni siquiera con la interpretación más ingeniosa de ellas.[257]

Por lo tanto, el historiador, como el científico, a menudo tiene acceso directo a las cosas que está investigando. Ahora no confundo la evidencia con los eventos mismos, que son ciertamente pasados; pero estoy diciendo, en palabras de Van der Dussen, que "desde el punto de vista epistemológico, la evidencia tiene la característica peculiar de ser directamente observable y accesible para la inspección, mientras que el conocimiento al que conduce no es".[258] Y la arqueología es solo uno de los medios para asegurar tal evidencia. Como explica el erudito del Antiguo Testamento R. K. Harrison, los historiadores modernos no dependen tanto de las fuentes literarias subjetivas como antes, porque las ciencias de la lingüística, la sociología, la antropología, la numismática y la arqueología se han desarrollado bastante.[259]

De hecho, en este punto podemos dibujar una analogía muy instructiva: lo que la historia es para las humanidades, la geología es para las ciencias. La principal diferencia entre la historia y la geología es el factor humano, no el acceso a los datos. Mientras que el tema del geólogo es la historia de la tierra, el tema del historiador es la historia humana. Básicamente su tarea es la misma. Como dice Collingwood, "el trabajo real del historiador es la reconstrucción en el pensamiento de un evento histórico particular; la del geólogo, la reconstrucción en el pensamiento de una época geológica particular en un lugar particular".[260]

Si este es el caso, entonces el argumento de los relativistas basado en la inaccesibilidad del pasado pierde todo su impacto. Porque el tema del geólogo es tan indirecto como el del historiador, y sin embargo la geología es parte de la ciencia, que tradicionalmente ha sido el modelo de objetividad para el relativista. Dado que la falta de acceso directo no puede impedir el conocimiento geológico, tampoco puede excluir el conocimiento histórico.

Pero, ¿qué pasa entonces con la afirmación del relativista posmoderno de que la

ciencia, así como la historia, no es realista ni subjetiva? No parece ser ampliamente apreciado fuera del campo de la filosofía de la ciencia –especialmente por los teólogos posmodernistas que siguen invocando la autoridad de Thomas Kuhn y hablando libremente de paradigmas, como si esta noción fuera aceptada o incluso bien definida– que después de un revuelo inicial del análisis de Weltanschauung ya habían sido ampliamente desacreditados por los filósofos de la ciencia a fines de la década de 1970.[261] La filosofía de la ciencia contemporánea es postpositivista, postkuhniana y, en general, realista.

Considere la afirmación antirrealista de que toda observación está cargada de teoría. Tomada en el sentido radical de que nuestra teoría realmente determina la forma en que el mundo es, esta tesis conduce de inmediato al mismo idealismo subjetivo implicado por el construccionismo ontológico, que es, como dice Scheffler, la reductio ad absurdum de tal tesis.[262] ¿Qué pasa con un reclamo más moderado, que nuestra Weltanschauung determina cómo observamos el mundo independientemente existente? Aquí no es necesario disputar que la observación está cargada de teoría en el sentido de que implica "ver que algo es el caso" o "ver algo como cierto tipo de cosa", que es relativo a la cosmovisión del observador. Por ejemplo, si un científico y un laico ingresan juntos en un laboratorio, el científico puede ver un interferómetro sobre la mesa, mientras que el laico solo ve una pieza de maquinaria. O, de nuevo, un fanático del béisbol puede levantarse de un salto al ver un jonrón en el estadio, mientras que alguien que ignora el juego ve solo una pelota que pasa por encima de la valla. Este tipo de carga teórica caracteriza la observación y la escritura históricas también: cuando un historiador describe la historia del hombre primitivo en términos de "magia" y "mitología", por ejemplo, esto solo es posible porque escribe desde el punto de vista de una cultura científica para la cual la distinción entre ciencia y magia es significativa.[263]

Ahora creo que es obvio que este tipo de carga teórica no hace nada para socavar la objetividad de la ciencia o la historia o para apoyar el antirrealismo. Como argumenta el gran historiador de la filosofía Frederick Copleston, decir que experimento algo como x no implica que no sea de hecho x. "¿Por qué debería hacerlo?", pregunta. "Estoy al tanto de un objeto que yace sobre mi mesa. Lo veo como un lápiz. De ninguna manera se deduce que el objeto no sea un lápiz". De manera similar, "Es razonable afirmar que las personas que estuvieron presentes en la decapitación del rey Carlos I vieron el curso de los acontecimientos como la decapitación del rey. De ninguna manera se deduce que esta fue una interpretación o lectura puramente subjetiva de los eventos".[264] Tampoco el hecho de que otra

persona vea algo tal como yo lo veo sugiere algo que ninguno de los dos puede ver correctamente. Si un aborigen no puede ver el objeto delgado y amarillo en la mesa como un lápiz, eso de ninguna manera prueba que no sea un lápiz, como yo lo veo. Ahora, por supuesto, puedo estar equivocado al ver x como un lápiz. Pero puedo descubrir mis errores. Puedo tomar x e intentar escribir con él y descubrir que lo que pensé que era un lápiz no es uno después de todo. Aquí volvemos a la noción de evidencia. "A veces", observa Copleston, "la evidencia disponible es tal que elimina cualquier duda razonable sobre la validez de una interpretación".[265] (Recordemos el caso de George Washington; de manera similar, ningún científico podría justificar hoy día una cosmología precopérnica o una teoría preharveyiana de la circulación de la sangre.)

Ahora, para estar seguros, la evidencia en sí misma también se ve como tal y tal. Pero para las personas con conocimientos básicos compartidos, ciertos hechos observados simplemente pueden tomarse como datos. Por ejemplo, tanto el laico como el científico ven el interferómetro como una maquinaria, de modo que ese hecho es para ellos un dato; pero para una persona muy primitiva, digamos un troglodita, ese hecho no sería un dato. Lo que cuenta como datos o interpretación es, por lo tanto, relativo, pero para que gran parte de la evidencia disponible para nosotros pueda contar como datos, el nivel de creencias compartidas no es muy alto en absoluto. Incluso un hombre de las cavernas no podía ver justificadamente el interferómetro como, por ejemplo, su compañero o un tigre dientes de sable. Por lo tanto, cuando el historiador o el científico evalúan la evidencia de una teoría, no necesita tratar de justificar de nuevo cada dato que utiliza. Algunos datos se toman razonablemente como son dados. Como dice Copleston, "es una tontería exigir datos experienciales no interpretados antes de estar preparados para admitir que la historiografía no es una construcción puramente subjetiva".[266]

La evidencia que utiliza el historiador incluirá textos, así como artefactos, y aquí, también, su reconstrucción estará limitada por los datos. Copleston declara:

> El historiador no es libre de interpretar los textos como quiera. Algunas declaraciones pueden ser ambiguas; pero hay otras, cuyo significado está claramente determinado independientemente de la voluntad del historiador. Por ejemplo, no tiene la libertad de negar el hecho de que Marx afirmó la prioridad de la materia para el espíritu o la mente. En lo que respecta al historiador, los textos constituyen algo dado, algo que limita su reconstrucción.[267]

Los textos tienen límites para los significados que se pueden ver en ellos. Nadie

emplea la hermenéutica posmoderna al leer las instrucciones en un frasco de medicina. El hecho de que los textos tomados como evidencia tengan límites es de particular importancia para nuestro proyecto, ya que la mayoría de la evidencia que evaluaremos involucra los textos del Nuevo Testamento.

Lo anterior conduce a un punto final sobre la carga de teoría. Como Suppe explica, es falso que haya una Weltanschauung diferente correlacionada de manera única con cada teoría científica.[268] Si la noción de Weltanschauung se define de manera demasiado amplia, entonces se vuelve equivalente al trasfondo, experiencia, creencias, entrenamiento y etcétera, en cuyo caso el hecho sorprendente es que los científicos que poseen Weltanschauungen ampliamente diferentes emplean las mismas teorías y llegan a un acuerdo sobre la prueba, la articulación y el uso de tales teorías. Por otro lado, si uno intenta restringir la definición de Weltanschauung, entonces el hecho es que los científicos involucrados en programas de investigación sobre diferentes teorías no necesariamente tienen diferentes Weltanschauungen, pero entienden claramente la teoría que compite, las observaciones y la evidencia que lo respaldan, y se comunican regularmente entre ellos sobre tales asuntos. Sería extraño, por ejemplo, decir que todos los defensores de la teoría estándar del Big Bang tienen una Weltanschauung única y diferente a los cosmólogos que defendieron la antigua teoría del Estado Estacionario, en lugar de decir que simplemente no estaban de acuerdo sobre qué teoría ofrecía la mejor explicación de la evidencia. Por lo tanto, la carga teórica de la observación, en la medida en que esta es una noción plausible, no socava ni la ciencia ni la historia.

La segunda tesis principal de los análisis de Weltanschauung, que los significados de los términos en las teorías dependen de la teoría, ha demostrado ser aún más indefendible.[269] Implica que dos teorías diferentes no podrían estar de acuerdo o en desacuerdo, en cuyo caso no tiene sentido hablar de ellas como alternativas entre las cuales se debe hacer una elección; en cambio, cada teoría se vuelve verdadera por definición y la prueba de las teorías circulares (ya que cualquier cosa supuestamente contradictoria con la teoría tendrá un significado diferente). Esto es solo una gran distorsión de lo que es la ciencia. Si uno adopta una tesis más moderada al efecto de que en nuestras formulaciones de teorías los significados de algunos de los términos están parcialmente determinados por algunos de los principios de la teoría, entonces uno renuncia a la característica afirmación de Weltanschauung que las teorías son inconmensurables y no se puede adjudicar desde fuera del paradigma. En cualquier caso, no está claro cómo la tesis de inconmensurabilidad para las teorías científicas se aplicaría a los términos de las reconstrucciones del pasado de los historiadores, ya

que estos últimos no emplean términos y principios teóricos, sino que se formulan en un lenguaje corriente.

Finalmente, la tercera gran afirmación de Weltanschauung que lo que cuenta como un hecho está determinado por la Weltanschauung, es paciente de una interpretación radical o moderada.[270] Radicalmente interpretada como la tesis de que los hechos sobre el mundo están literalmente determinados por nuestra Weltanschauung, conduce una vez más a una especie de solipsismo. Una afirmación más moderada, de que lo que se puede considerar como un hecho está determinado por la Weltanschauungde cada uno, solo se puede defender cuando se tienen debidamente en cuenta las críticas de las dos primeras tesis anteriores. Existe un cuerpo de evidencia que puede servir para adjudicar teorías rivales. Si bien una teoría dará forma a algunos de los criterios para su evaluación, como qué preguntas debe abordar la teoría o cuál es la metodología apropiada para probar sus afirmaciones, el requisito de que una teoría adecuada sea empíricamente cierta garantiza que los factores subjetivos no anularán la objetividad de la ciencia. De manera similar, en la historia, aunque las diferentes preguntas del historiador puedan provocar diferentes reconstrucciones del pasado y no exista una metodología única para probar las reconstrucciones históricas, cualquier reconstrucción aceptable debe estar en acuerdo con la evidencia empírica.

El atractivo de los relativistas posmodernos para los análisis de Weltanschauung de la ciencia con el fin de socavar el objetivismo en la historia resulta así vano. Según Suppe, los análisis de Weltanschauung "no son ampliamente vistos como competidores serios para una filosofía de la ciencia viable. La filosofía de la ciencia contemporánea, aunque fuertemente influenciada por estos puntos de vista Weltanschauungen, ha ido más allá de ellos y se dirige en nuevas direcciones. Las perspectivas Weltanschauungen, en pocas palabras, hoy están pasadas de moda, aunque... continúan siendo objeto de mucho debate en la literatura filosófica".[271] El cambio al realismo por la filosofía de la ciencia contemporánea es un desarrollo alentador que solo puede reforzar el objetivismo histórico.

La Naturaleza de los Hechos Históricos

Ahora se recordará que había dos supuestas implicaciones de nuestra falta de acceso directo al pasado. Primero, está el problema de la naturaleza de los hechos históricos. Becker dice que los hechos existen solo en la mente. Él dice que los hechos son meramente las declaraciones del historiador sobre los eventos. Pero esto es claramente insostenible. Becker también dice que los hechos no tienen ningún

significado. ¡Seguramente no quiere decir que las afirmaciones del historiador no tienen ningún significado! Su posición es por lo tanto se autorrefuta. Más bien, un hecho histórico es el evento histórico en sí o una información precisa sobre ese evento. Por lo tanto, un historiador hace declaraciones sobre los hechos.

Visto bajo esta luz, la afirmación de Becker de que los hechos existen solo en la mente es algo tonto. Su creencia lo obliga a la extraña conclusión de que el asesinato de Lincoln marcó una diferencia en la historia solo porque la gente tiene una larga memoria, pero que si todos olvidaran la muerte de Lincoln en cuarenta y ocho horas, no habría hecho ninguna diferencia y ¡habría dejado de ser un hecho histórico! Es difícil tomar esa idea en serio. Claramente, la muerte de Lincoln habría tenido un impacto inmenso en la historia de los Estados Unidos, ya sea que alguien la recordara o no. Fue principalmente la ausencia de Lincoln, no los recuerdos de Lincoln, lo que hizo una gran diferencia en la historia de los Estados Unidos. Incluso si todos hubiesen olvidado que incluso existía un Lincoln, la ausencia creada por la muerte de ese gran hombre todavía habría tenido sus resultados devastadores. En otras palabras, los hechos existen independientemente de nuestras mentes y aún tienen su impacto incluso después de que son olvidados.

Hubo dos subimplicaciones que surgieron de la idea de que los hechos históricos están en nuestra mente. Una pequeña reflexión revelará que la primera subimplicación, que los hechos históricos no tienen ningún significado, es una noción descabellada. ¿A qué nos referimos con la frase hechos sin significado o sentido? ¿Qué rayos es un hecho "sin significado"? Esta es una noción que tiembla al borde de la autocontradicción. El significado es inherente al concepto mismo de hecho. Describir un hecho es dar su significado. Por lo tanto, si digo "es un hecho que Garfield fue el vigésimo presidente de los Estados Unidos", el significado del hecho, si no es suficientemente obvio, se da simplemente definiendo sus términos: es un hecho que un hombre llamado Garfield fue el vigésimo hombre en ser el jefe de la rama ejecutiva del gobierno del país llamado Estados Unidos. Lo que el hecho es, es su significado. La noción de un hecho sin significado es absurda; no puede haber tal cosa. En la medida en que una cosa es un hecho, tiene un significado, porque el significado es inherente al concepto de hecho. Esa es la verdad a medias de la afirmación del posmodernista de que no hay hechos independientes de una descripción. La descripción anterior de Garfield usa términos que solo una persona con un vocabulario político podría entender. Pero eso de ninguna manera implica que la descripción no exprese un hecho sobre el mundo. De nuevo, solo un científico verá el objeto sobre la mesa como un interferómetro, ¡pero eso no implica que no

haya interferómetro sobre la mesa! Cuando los posmodernistas afirman que los historiadores imparten significado a los hechos, a menudo, como el ejemplo de White de considerar los acontecimientos como revelaciones trágicas o cómicas, usan la palabra significado en algún sentido evaluativo como "importancia" o "relevancia", en cuyo caso las diferentes evaluaciones atribuidas por personas desde perspectivas diferentes a eventos en el pasado no hacen nada para socavar la objetividad de nuestro conocimiento sobre el curso de eventos pasados.[272]

La segunda subimplicación del argumento de los relativistas de que los hechos están solo en la mente, es que la historia es el producto del historiador mismo. Planeo tratar este argumento cuando debato si el historiador puede reconstruir el pasado objetivamente o si lo que escribe está determinado por su entorno cultural, etc. Argumentaré que, debido a que los hechos no están solo en su mente, sino que están, por así decirlo, "allá afuera", las influencias subjetivas están limitadas por los hechos en sí mismos.

Probando las Hipótesis Históricas

La segunda implicación principal de la falta de acceso directo a los datos se refiere a la capacidad de prueba de las hipótesis históricas. Como el historiador no puede realizar experimentos como un científico, ¿cómo puede poner a prueba sus teorías? Me parece que las hipótesis del historiador deben probarse como las de cualquier otro: por su consistencia lógica y su capacidad para explicar la evidencia.

El problema surge en cuanto a cómo aplicar esta prueba en la historia. Sugiero que el historiador aplique esta prueba exactamente de la misma manera que el científico. Cualquiera que sea el modelo de explicación que uno adopte en las ciencias, también lo hará para la historia. Un modelo popular es el modelo hipotético-deductivo. El científico inventa una hipótesis para proporcionar una explicación de los hechos, y luego deduce de la hipótesis condiciones específicas que confirmarían o refutarían su hipótesis. Luego realiza ciertos experimentos para ver qué condiciones se obtienen.

El historiador puede seguir el mismo procedimiento. Él reconstruye una imagen del pasado. Esta es su hipótesis. Entonces él deduce ciertas condiciones que confirmarán o refutarán su hipótesis. Luego verifica para ver qué condiciones existen. Lo hace no por experimentos, como lo hace el científico, sino por evidencia histórica. Como dice Collingwood, "la imagen del pasado del historiador se encuentra en una relación peculiar con algo que se llama evidencia. La única forma en que el historiador puede juzgar su verdad es considerando esta relación".[273] Collingwood está diciendo que la hipótesis del historiador debe ser corroborada por

la evidencia, por ejemplo, la evidencia arqueológica. “Al tratar las monedas, la cerámica, las armas y otros artefactos como evidencia”, escribe un historiador, “el historiador eleva su estudio al nivel de una ciencia. Lo que sucedió en el pasado es lo que la evidencia indica que sucedió”.[274]

De manera alternativa, se puede emplear el modelo de inferencia desarrollado más recientemente para la mejor explicación. De acuerdo con este enfoque, comenzamos con la evidencia disponible para nosotros y luego inferimos lo que, de ser cierto, proporcionaría la mejor explicación de esa evidencia. De un grupo de opciones en vivo determinadas por nuestras creencias pasadas, seleccionamos la mejor de varias explicaciones potenciales en competencia para dar una explicación causal de por qué la evidencia es como es y no de otra manera. El científico puede probar su explicación propuesta realizando experimentos; el historiador lo probará al ver qué tan bien explica la evidencia histórica.

El proceso de determinar qué reconstrucción histórica es la mejor explicación implicará la habilidad del historiador, ya que habrá que sopesar varios factores. En su libro Justifying Historical Descriptions [Justificando Descripciones Históricas],[275] C. Behan McCullagh enumera los factores que los historiadores típicamente pesan al probar una hipótesis histórica:

> 1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables.
> 2) La hipótesis debe tener un mayor alcance explicativo (es decir, implica una mayor variedad de datos observables) que las hipótesis rivales.
> 3) La hipótesis debe tener un mayor poder explicativo (es decir, hacer que los datos observables sean más probables) que las hipótesis rivales.
> 4) La hipótesis debe ser más plausible (es decir, estar implicada por una mayor variedad de verdades aceptadas, y su negación implicada por menos verdades aceptadas) que las hipótesis rivales.
> 5) La hipótesis debe ser menos ad hoc (es decir, incluir menos suposiciones nuevas sobre el pasado que ya no estén implícitas en el conocimiento existente) que las hipótesis rivales.
> 6) La hipótesis debe ser desconfirmada por menos creencias aceptadas (es decir, cuando se combinan con verdades aceptadas, implican menos declaraciones falsas) que por hipótesis rivales.
> 7) La hipótesis debe exceder a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) – (6) de que hay pocas posibilidades de que una hipótesis

rival, después de una investigación más exhaustiva, la supere al cumplir estas condiciones.

Dado que algunas reconstrucciones pueden cumplir algunas condiciones pero ser deficientes en otras, la determinación de la mejor explicación requiere habilidad y a menudo puede ser difícil. Pero si la fuerza y el alcance de cualquier explicación son muy grandes, por lo que explica una gran cantidad y variedad de hechos, muchos más que cualquier otra explicación competitiva, entonces, aconseja McCullagh, es probable que sea cierta.

En su proceso de formulación y prueba de hipótesis, el historiador se parece mucho al científico, especialmente al geólogo o paleontólogo, que también carece de acceso directo a sus datos y la oportunidad de experimentos de laboratorio sobre eventos pasados. Collingwood llega a la siguiente conclusión: "El análisis de la ciencia en términos epistemológicos es idéntico al análisis de la historia y la distinción entre ellos, ya que los tipos de conocimiento separados son una ilusión". [276]

Se necesita hacer un último comentario. El objetivo del conocimiento histórico es obtener probabilidad, no certeza matemática. Un artículo puede considerarse como un conocimiento histórico cuando se relaciona con la evidencia de tal manera que cualquier persona razonable debería aceptarlo. Esta es la situación con todo nuestro conocimiento inductivo: aceptamos lo que tiene evidencia suficiente para hacerlo probable. Del mismo modo, en un tribunal de justicia, el veredicto se otorga al caso evidencialmente más probable. Incluso en un caso criminal, en el que la carga de la prueba es alta, se le pide al jurado que decida si el acusado es culpable –sin lugar a dudas, lo cual es imposible– pero más allá de toda duda razonable. De manera similar, en la historia deberíamos aceptar la hipótesis que proporciona la explicación más probable de la evidencia.

Para resumir, entonces, probamos la verdad mediante la evaluación de hipótesis históricas a la luz de la evidencia, y el método para aplicar esta prueba es el mismo en la historia que en la ciencia. El historiador debe aceptar la hipótesis que mejor explica toda la evidencia. Por lo tanto, la supuesta falta de acceso directo a los datos no es un obstáculo para probar la verdad en la historia y así obtener un conocimiento preciso del pasado.

El Problema de la Falta de Neutralidad

Pasemos ahora a la segunda gran objeción al conocimiento del pasado: la falta de neutralidad. Los relativistas argumentan que, dado que todos somos moldeados por la

personalidad y el entorno, ningún historiador puede reconstruir objetivamente el pasado. En lo que he dicho ya hemos comenzado a exponer las falacias de esta objeción.

Cuando juzgamos la verdad de una obra histórica, no es tan importante cómo se aprendió el conocimiento del pasado, sino cuál es el contenido de ese conocimiento. Como explica el historiador Maurice Mandelbaum, si decimos que una obra histórica es falsa, decimos que es falsa porque no concuerda con los hechos, no por los factores sociológicos que rodean al historiador.[277] Mientras el realismo histórico sea correcto y las hipótesis históricas deban cuadrar con la evidencia, entonces el condicionamiento cultural del historiador es secundario.

Otra forma de expresar esto es que no es tan importante como el historiador llega a su hipótesis como la prueba misma de su hipótesis. Mientras sea probada por los hechos objetivos, es de importancia secundaria qué factores influyeron en el historiador para llegar a su hipótesis en primer lugar. Por lo tanto, Morton White enfatiza que aunque una serie de factores psicológicos y sociales pueden influir en la formulación de una hipótesis, el historiador todavía tiene que someterse a pruebas objetivas que no tienen nada que ver con la personalidad, el entorno o la cosmovisión general.[278]Igualmente sucede en la ciencia. Esto no quiere decir que no haya una "lógica de descubrimiento" que el científico (o historiador) siga al enmarcar hipótesis fructíferas. El punto es que, en lo que respecta a la verdad de la hipótesis, no importa cómo el historiador o el científico lleguen a sus hipótesis. Mientras la hipótesis sea probada por los hechos, no hay peligro de sacrificar la objetividad.

En realidad, los relativistas reconocen que nuestro conocimiento de la historia no está inundado de subjetivismo. Porque a pesar de que niegan la objetividad histórica, en realidad no tratan la historia de una manera tan grosera. Esto es evidente de tres maneras:

1) Existe un núcleo común de hechos históricos indiscutibles. Por lo tanto, un relativista confiesa que "hay hechos básicos que son los mismos para todos los historiadores", hechos que es "el deber" del historiador presentar con precisión.[279] Incluso Becker, mientras afirma que los hechos no tienen ningún significado, admite que "algunas cosas, algunos 'hechos' pueden establecerse y haber acuerdo sobre ellos" –los ejemplos incluyen la fecha de la Declaración de Independencia, el cruce de César con el Rubicón, la venta de indulgencias en 1517, el asesinato de Lincoln, etc. [280] Lo mismo ocurre con los historiadores posmodernistas.[281] Ni siquiera el teórico más radical está realmente preparado para abandonar la historia como un torbellino de subjetivismo sin esperanza. Como lo dice el historiador Isaiah Berlin, si alguien

nos dijera que Hamlet fue escrito en la corte de Genghis Khan en las afueras de Mongolia, no pensaríamos que quien lo dijo estaba simplemente equivocado, ¡sino que estaba loco![282]

Pero si hay un núcleo común e incontrovertible de hechos históricos, entonces el relativista ha entregado su punto de que los hechos no hablan por sí mismos o que la objetividad histórica está viciada. Es una verdad simple que, en las palabras del historiador Christopher Blake, "hay una parte muy considerable" de la historia que es "aceptable para la comunidad de historiadores profesionales más allá de toda cuestión", sean marxistas o liberales, católicos o protestantes, alemanes del siglo XIX o ingleses del siglo XX.[283] Si uno preguntara cuáles son algunos de los hechos que constituyen esta columna vertebral de la historia, creo que pocos historiadores estarían en desacuerdo con gran parte de lo que ha sido catalogado en un libro como la Enciclopedia de Historia Mundial de Langer. Por lo tanto, la existencia de un núcleo común de hechos históricos muestra que incluso los relativistas creen que la falta de neutralidad no obvia la objetividad de la historia.

2) Es posible distinguir entre historia y propaganda. "Todos los historiadores de buena reputación", declara W. H. Walsh, hacen una distinción entre historia y propaganda. El último puede servir para algún propósito, dice Walsh, pero insiste en que "no es enfáticamente historia".[284] Un buen ejemplo de tal propaganda fue la práctica soviética de reescribir la historia para servir a sus propósitos políticos. Según Morton White, cuando Stalin llegó al poder, hizo que se reescribiera la historia rusa, de modo que fueran él y Lenin quienes lideraron la revolución bolchevique en lugar de Lenin y Trotsky. De acuerdo con White,

> Los estudiosos de la revolución rusa han demostrado que las montañas de libros, periódicos, panfletos, decretos y documentos debían ser enviadas al "agujero de la memoria", aplastadas o presentadas en ediciones corregidas para sustituir a Lenin-Trotsky una nueva dualidad-unidad, Lenin-Stalin.[285]

White afirma que lo más peligroso del relativismo histórico es la forma en que puede usarse para justificar distorsiones históricas. El resultado final de este juego totalitario con el pasado lo concibe George Orwell en 1984:

> "Hay un lema del Partido que trata sobre el control del pasado", dijo. "Repítelo, por favor".
> "Quien controla el pasado controla el futuro; quien controla el presente controla el pasado", repitió Winston obedientemente.
> "Quien controla el presente controla el pasado", dijo O'Brien, asintiendo con la cabeza con

> lenta aprobación....
> "Te digo, Winston, que la realidad no es externa. La realidad existe en la mente humana, y en ninguna otra parte. No en la mente individual, que puede cometer errores y, en cualquier caso, pronto perece; solo en la mente del Partido, que es colectivo e inmortal. Lo que sea que el Partido considere verdad es la verdad".[286]

Si los hechos no tienen ningún significado y pueden decir lo que el historiador quiera, entonces no hay forma de protestar contra esta propaganda de la historia. Por razones relativistas, no hay forma de distinguir la historia de la propaganda. Pero, de nuevo, ni siquiera los relativistas posmodernos pueden tolerar semejante idea. Brian Fay informa,

> Los metateóricos posmetafísicos tanto como cualquiera saben la diferencia entre la propaganda y la historia genuina; pueden reconocer la ceguera ideológica que sanciona las historias revisionistas inclinadas a negar la existencia del Holocausto, puede identificar las formas en que la historiografía soviética fue contaminada por la corrección política stalinista, puede criticar no solo las conclusiones sino toda la práctica de la historiografía racista (como la historia del nazi ario).[287]

Los relativistas de todas las tendencias quieren decir que los hechos sí marcan la diferencia y que los propagandistas no pueden distorsionarlos a voluntad. Pero la única manera de hacerlo es reconocer que la objetividad histórica es de alguna manera alcanzable.

3) Es posible criticar la historia pobre. Todos los historiadores distinguen la buena historia de la pobre. Un buen ejemplo es la reacción al intento de Immanuel Velikovsky de reescribir la historia antigua sobre la base de catástrofes mundiales causadas por fuerzas extraterrestres en los siglos XV, VIII y VII a.C. Velikovsky reconstruye por completo la historia antigua, descartando los reinos y lenguajes antiguos enteros como ficticios. En un ensayo meticulosamente documentado sobre las teorías de Velikovsky, el arqueólogo Edwin Yamauchi critica incisivamente la reconstrucción propuesta, arrancando incansablemente un apoyo tras otro mediante un análisis detallado de documentos antiguos, arqueología y filología hasta que toda la estructura cae en ruinas. Su conclusión es sucinta: "La reconstrucción de Velikovsky es una historia catastrófica en un doble sentido. Es una historia basada en la catástrofe, y es una catástrofe desastrosa de la historia".

Ahora ningún relativista podría hacer tal afirmación. Si la historia es simplemente el producto subjetivo de los propios prejuicios y antecedentes del historiador, entonces las opiniones de Velikovsky son tan buenas como las de cualquiera. Sin

embargo, como observa Yamauchi, la reacción de los historiadores a las propuestas de Velikovsky fue "bastante hostil".[288] Al decir que tal reescritura es historia pobre o sesgada o inexacta, los historiadores admiten implícitamente que los hechos sí dicen algo y no son como una nariz de cera que se puede halar y retorcer para adaptarse al capricho de cualquier historiador. Entonces, al criticar la historia pobre, el relativista reconoce la objetividad de la historia.

Finalmente, la objeción basada en la falta de neutralidad no logra apreciar que la falta de neutralidad se puede mitigar de varias maneras. Michael Licona enumera seis factores que pueden ayudar a mitigar la inevitable ausencia de neutralidad:[289] (1) método histórico adecuado, incluida la manera en que se ven, pesan y contextualizan los datos, criterios correctos para probar la adecuación de las hipótesis y una consideración justa de hipótesis competitivas; (2) reconocimiento público del horizonte y la metodología; (3) presión de grupo y revisión por parte de la comunidad de historiadores; (4) presentar hipótesis a expertos hostiles, (5) la presencia de ciertos hechos mínimos que todos los historiadores contemporáneos consideran como hechos históricos y pueden darse por sentados; (6) un serio esfuerzo de desapego de los prejuicios. Popper dice que la mejor manera de salir del problema de tener puntos de vista inconscientes es declarar claramente su punto de vista y reconocer que también hay otros puntos de vista.[290] Raymond Aron afirma que "el relativismo se trasciende tan pronto como el historiador deja de reclamar un desapego que es imposible, reconoce cuál es su punto de vista y, en consecuencia, se pone en posición de reconocer los puntos de vista de los demás".[291]

¿Por qué, entonces, se reescriben las historias de cada generación? En su libro clásico The Problem of Historical Knowledge [El Problema del Conocimiento Histórico], Maurice Mandelbaum proporciona siete razones.[292] Ninguna de estas está en contra de la objetividad histórica. Algunas de las razones son: se descubren nuevas fuentes y pruebas; la historia reciente siempre necesita ser revisada a medida que obtenemos una perspectiva de lo que sucedió; la nueva apreciación de una cierta forma de arte, música, literatura, etc. puede surgir en una generación tras otra. Lejos de eliminar el conocimiento del pasado como realmente era, la reescritura de la historia sirve para avanzar en nuestro conocimiento del pasado a medida que se hacen nuevos descubrimientos.

Un aspecto del problema de la falta de neutralidad es de especial interés para nuestra investigación: la presuposición del naturalismo o sobrenaturalismo por parte del historiador. El naturalismo, en contraste con el sobrenaturalismo, sostiene que cada efecto en el mundo se produce por causas que también son parte del orden

natural (el reino del espacio-tiempo de la materia y la energía). Se deduce que ningún naturalista como tal puede aceptar la historicidad de los acontecimientos milagrosos de los Evangelios, como la resurrección de Jesús: debe negar su naturaleza milagrosa o su historicidad. La presuposición del naturalismo afectará así la evaluación del historiador de la evidencia de los Evangelios. R. T. France ha comentado:

> En el nivel de su carácter literario e histórico, tenemos buenas razones para tratar seriamente los Evangelios como fuente de información sobre la vida y la enseñanza de Jesús, y por lo tanto sobre los orígenes históricos del cristianismo.... Más allá de ese punto, la decisión de hasta qué punto un académico está dispuesto a aceptar el registro que ofrecen es probable que esté más influenciada por su apertura a una cosmovisión "sobrenaturalista" que por consideraciones estrictamente históricas.[293]

Hemos visto, por ejemplo, que al inferir la mejor explicación, uno elige de un conjunto de opciones vivas a un candidato que sirva como explicación de la evidencia. Para el historiador naturalista confrontado con, por ejemplo, la evidencia de la tumba vacía y las apariciones de la resurrección, la hipótesis de que Jesús resucitó de entre los muertos muy probablemente ni siquiera sería una opción viva.[294] Si un historiador sobrenaturalista ofreciera tal explicación de la evidencia, su colega naturalista probablemente lo encuentre increíble.

¿Pero por qué motivo? En un comentario fascinante sobre los criterios para evaluar las hipótesis históricas, McCullagh realmente considera la hipótesis cristiana de la resurrección de Jesús y observa: "Esta hipótesis es de mayor alcance explicativo y poder que otras hipótesis que intentan explicar la evidencia relevante, pero es menos plausible y más ad hoc de lo que son. Es por eso que es difícil decidir si la evidencia debe ser aceptada o rechazada".[295] La cuestión de si la hipótesis de la resurrección es más ad hoc que sus rivales puede diferirse hasta nuestra discusión de ese evento, pero por ahora podemos preguntar por qué esta hipótesis debería considerarse menos plausible que las hipótesis rivales. El grado de plausibilidad es definido por McCullagh como el grado en que el conocimiento aceptado implica una hipótesis, incluyendo tanto la cosmovisión como la evidencia específica relevante para la hipótesis. Ahora, con respecto a la cosmovisión, el sobrenaturalista puede estar de acuerdo con el naturalista en que la hipótesis de la resurrección tiene prácticamente cero plausibilidad en el sentido de McCullagh, porque nada en esa información sola implica que la resurrección ocurrió (por el bien del argumento, dejamos de lado nuestra experiencia del Señor Resucitado). Pero, por la misma razón,

las hipótesis de que los discípulos robaron el cuerpo o que Jesús fue sacado vivo de la cruz, y demás, también tienen una plausibilidad cero con respecto a la cosmovisión sola, ya que nada en esa información implica que cualquiera de estos eventos tuvo lugar tampoco. Eso significa que la mayor plausibilidad de la que disfrutan las hipótesis naturalistas debe derivarse de la evidencia específica en sí misma. Pero aquí es muy difícil ver cómo la evidencia específica confiere una mayor plausibilidad en cualquier hipótesis naturalista que en la hipótesis de la resurrección; por el contrario, estas hipótesis rivales, lejos de ser plausibles por la evidencia, generalmente se consideran nada plausibles por la evidencia.

Quizás la afirmación de McCullagh, entonces, debería haber sido que la hipótesis de la resurrección es más implausible que las hipótesis rivales. El grado de implausibilidad se define como el grado en que nuestro conocimiento actual implica la falsedad de una hipótesis. Ahora, una vez más dividiendo el conocimiento presente en información de fondo y evidencia específica para la hipótesis, no puede ser que la evidencia específica haga que la hipótesis de la resurrección sea más implausible que sus competidores, porque esa evidencia de ninguna manera implica la falsedad de la hipótesis de la resurrección. Por lo tanto, debe haber algo en nuestra cosmovisión que haga que la hipótesis de la resurrección sea más implausible que sus rivales. Sospecho fuertemente que la razón por la cual el naturalista encuentra implausible la resurrección es porque se incluye en nuestra cosmovisión el hecho de que los hombres muertos no resucitan, lo que él considera incompatible con la resurrección de Jesús. Tendré mucho más que decir sobre este problema en el próximo capítulo. Pero de paso podemos estar de acuerdo en que nuestro conocimiento previo hace que la hipótesis de la revivificación natural de Jesús de los muertos sea enormemente implausible, ya que los poderes causales de la naturaleza son insuficientes para devolver un cuerpo a la vida; pero tales consideraciones son simplemente irrelevantes para evaluar la implausibilidad de la hipótesis de la resurrección de Jesús, ya que según esa hipótesis, Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Debo decir que la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos tiene una implausibilidad casi nula con respecto a nuestro conocimiento básico, dejando de lado cualquier pensamiento de implausibilidad para atender la hipótesis de la existencia de Dios. Solo si el naturalista tiene buenas razones para pensar que la existencia de Dios es implausible o que su intervención en el mundo es implausible, podría justificadamente considerar la hipótesis de la resurrección como implausible.

El resultado de esta discusión es que los hechos objetivos pueden llevar a un historiador a abandonar su postura naturalista si una hipótesis milagrosa debe

exceder claramente cualquier hipótesis naturalista al cumplir las condiciones de una mejor explicación. Por supuesto, un historiador podría estar tan profundamente predispuesto en favor del naturalismo que rechaza resueltamente aceptar cualquier hipótesis milagrosa. Pero eso es solo un hecho de la psicología, que no socava la objetividad de la historia, del mismo modo que el caso de un historiador marxista que cierra los ojos a causas no económicas del desarrollo histórico o un historiador confederado que se niega a reconocer cualquier responsabilidad del Sur en causar la Guerra Civil. El punto es que el naturalismo (o sobrenaturalismo) no determina inevitablemente cómo se pondera la evidencia. De hecho, el naturalismo de uno puede ser mantenido a la ligera, una especie de supuesto inconsciente adoptado de manera irreflexiva como resultado de la propia educación, y rápidamente abandonado tras la presentación de pruebas poderosas de una hipótesis milagrosa.[296]

Todo esto se ha dicho sobre el naturalismo metafísico. Pero se ha argumentado, incluso por los pensadores cristianos, que hay una especie de naturalismo metodológico que debe ser adoptado en la ciencia y la historia. De acuerdo con el naturalismo metodológico, la ciencia y, por implicación, la historia simplemente no se ocupan de las explicaciones sobrenaturales, por lo que se dejan de lado. Ahora, en este caso, el problema no se refiere a la falta de neutralidad; es meramente una cuestión de metodología. Por mi parte, no veo una buena razón para el naturalismo metodológico ni en la ciencia ni en la historia. Pero podemos simplemente soslayar el problema, ya que nuestro propósito no es mostrar que el historiador qua historiador debería aceptar los eventos milagrosos de los Evangelios, así como tampoco nuestro objetivo era mostrar que el científico qua científico debería aceptar la existencia de un Creador. Un naturalista metodológico simplemente permanecerá agnóstico cuando hable profesionalmente sobre estos temas, pero reconoce que como ser humano acepta las explicaciones sobrenaturales.

Conclusión

Por lo tanto, podemos concluir que ni el supuesto problema de la falta de acceso directo al pasado ni el supuesto problema de la falta de neutralidad pueden impedirnos aprender algo de la historia. Y si las afirmaciones del cristianismo como una religión arraigada en la historia son ciertas, entonces la historia puede llevarnos a un conocimiento de Dios mismo.

Aplicación Práctica

El contenido de este capítulo tiene poca aplicabilidad directa al evangelismo. Nunca me he encontrado con ningún no cristiano que abiertamente se opusiera al mensaje del evangelio debido al relativismo histórico. Pero en una época autoconscientemente posmoderna, el historicismo y el subjetivismo están desenfrenados. Como personas que creen en una revelación objetiva mediada a través de eventos históricos, los cristianos no pueden darse el lujo de sacrificar la objetividad de la historia. De lo contrario, los eventos de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús no pueden decirse que son parte del pasado objetivo, ya que los Evangelios no representan la historia objetiva. Es vital si no queremos caer en la mera mitología que defendamos la objetividad de la historia y, por lo tanto, de los Evangelios.

Por lo tanto, es alentador descubrir que la comunidad de historiadores profesionales se ha mantenido indiferente ante los halagos de los relativistas posmodernos. Nancy Partner observa: "A pesar de toda la sofisticación de la saturada teoría parte de la profesión, los académicos en todas las disciplinas relevantes que contribuyen o dependen de la información histórica continúan en todas las formas esenciales como si nada hubiera cambiado desde Ranke, o Gibbon en ese asunto".[297] Se podría pensar que, aunque realizan su tarea de la misma manera que antes, los historiadores en ejercicio, como resultado de la influencia de la posmodernidad, se han vuelto no realistas en sus narraciones. Pero según todos los relatos, tal inferencia sería errónea. Los historiadores en ejercicio lo saben mejor, e incluso los teóricos han rechazado en gran medida los enfoques posmodernos de la historia. Zagorin informa: "A diferencia de los estudiosos en el campo de los estudios literarios, la profesión histórica estadounidense ha sido mucho más resistente a las doctrinas posmodernistas;... la influencia de estas últimas sobre el pensamiento y la práctica de los historiadores no solo se está desvaneciendo sino que está cada vez más destinada a desvanecerse".[298] Las doctrinas posmodernistas son tan evidentemente autorefutantes que es difícil para la mayoría de los filósofos de la historia tomarlas en serio. Como Fay se queja,

> Las teorías posmetafísicas pretenden decirnos cuál es el caso de la historia (y así invocar la idea de la verdad); afirman que sus explicaciones se ajustan mejor a la evidencia que las de sus rivales (y así invocan la idea de objetividad); y pretenden revelar algo acerca de cómo son las cosas (y así invocar la idea de la realidad). La mayoría de las metateorías posmetafísicas implosionan porque utilizan lo que niegan como legítimo.[299]

En cuanto a los historiadores en ejercicio, Lorenz opina que es bueno que no tomen

en serio a los posmodernistas porque si lo hacen, "sería completamente incomprensible por qué abandonarían sus sillones para investigar".[300] Los historiadores conocen la diferencia entre la ficción, que es esencialmente inventada, y la historia, que requiere la investigación de una realidad independiente de la mente.

Además, cuando se comparte el evangelio, uno se encuentra ocasionalmente con personas no cristianas que parecen muy escépticas con respecto a la historia. Con tales personas, creo que sería especialmente efectivo compartir las tres formas en que los relativistas conceden implícitamente la objetividad de la historia. Si insisten en un escepticismo histórico completo, entonces deberíamos explicarles la invulnerabilidad absoluta de tal punto de vista. Si queremos llevarnos bien en este mundo, necesitamos un método para clasificar lo mejor posible lo que ha sucedido y lo que no ha sucedido. Los resultados de este procedimiento permitirán la posibilidad de que los fundamentos históricos de la fe cristiana estén tan bien establecidos como muchos otros eventos puramente naturales. Por lo tanto, sería una hipocresía admitir uno pero no el otro. Insiste en este dilema fundamental al tratar con el incrédulo.

Literatura Citada o Recomendada

Antecedentes Históricos

Anselm. Cur Deus Homo. In Basic Writings. 2da ed. Traducido por S. N. Deane. Introducción de C. Hartshorne. Open Court Library of Philosophy, 171–288. LaSalle, Ill.: Open Court, 1968.

De la Chaise, Filleau. "Discours sur les livres de Moise." En Discours sur les "Pensées" de M. Pascal, editado con una Introducción de V. Giraud. Collections des chefs-d'oeuvre méconnues. Paris: Editions Bossard, 1922.

Grotius, Hugo. The Truth of the Christian Religion. Notas de J. Le Clerc. Traducido por J. Clarke. London: 1709.

Kümmel, Werner Georg. The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems. Traducido por S. McL. Gilmour y H. C. Kee. Nashville: Abingdon, 1972.

Ladd, George. "The Knowledge of God: The Saving Acts of God." En Basic Christian Doctrines, editado por Carl F. H. Henry, 7–13. New York: Holt, Rinehart, y Winston, 1962.

Leslie, Charles. A Short and Easie Method with the Deists. 2da ed. London: C.

Brome, E. Pode, & Geo. Strahan, 1699.
Mornay, Philippe de. De la vérité de la religion chrestienne. Anvers: Imprimerie de Christofle Plantin, 1581. Traducido como A Work Concerning the Trueness of the Christian Religion, por P. Sidney y A. Goldring. London: 1617.
Thomas Aquinas. Summa theologiae. 60 vols. London: Eyre & Spottiswoode for Blackfriars, 1964.
Thompson, J. Westfall, y Bernard J. Holm. A History of Historical Writing. 2 vols. New York: Macmillan, 1942.
Vives, Juan Luis. De veritate fidei christianae. Repr. London: Gregg International, 1964.

Evaluación

Ankersmit, F. R. "The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History." En "Knowing and Telling History: the Anglo-Saxon Debate." History and Theory Beiheft 25 (1986): 1–27.
———. History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor. Berkeley: University of California Press, 1994.
Appleby, J., L. Hunt, y M. Jacob. Telling the Truth about History. New York: W. W. Norton, 1994.
Aron, Raymond. "Relativism in History." En The Philosophy of History in Our Time, editadopor H. Meyerhoff, 153–62. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.
Barrera, José Carlos. "Making History, Talking about History." History and Theory 40 (2001): 190–205.
Beard, Charles. "That Noble Dream." En The Varieties of History, editadopor F. Stern, 314–28. Cleveland: World, Meridian, 1956.
Becker, Carl. "What Are Historical Facts?" En The Philosophy of History in Our Time, editado por H. Meyerhoff, 120–39. Garden City, N.Y.: Doubleday 1959.
Berkhofer, Robert F. Beyond the Great Story: History as Text and Discourse. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1995.
Berlin, Isaiah. "The Concept of Scientific History." En Philosophical Analysis and History, editadopor W. H. Dray. Sources in Contemporary Philosophy. New York: Harper & Row, 1966.
Bernstein, Richard J. Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
Blake, Christopher. "Can History Be Objective?" En Theories of History, editadopor P. Gardiner, 329–43. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959.

Carr, E. H. What Is History? New York: Random House, Vintage, 1953.

Collingwood, R. G. “Are History and Science Different Kinds of Knowledge?” En Essays in the Philosophy of History, editadopor W. Debbins, 23–33. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1965.

———. An Autobiography. London: Oxford, 1939.

———. “Croce’s Philosophy of History.” En Essays in the Philosophy of History, editadopor William Debbins, 3–22. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1965.

———. The Idea of History. Editadopor T. M. Know. Oxford: Oxford, Galaxy, 1956.

Copleston, Frederick. “Problems of Objectivity.” En On the History of Philosophy, 40–65. London: Search Press, 1979.

“Creation/Evolution and Faith.” Christian Scholar’s Review 21/1 (1991).

Debbins, William. “Introduction.” En Essays in the Philosophy of History, by R. G. Collingwood, editadopor W. Debbins. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1965.

Donagan, Alan. “Introduction.” En Philosophy of History, editadopor A. Donagan y B. Donagan. Sources in Philosophy, 1–22. New York: Macmillan, 1965.

Dray, W. H. “Comment.” En Objectivity, Method and Point of View: Essays in the Philosophy of History, 170–90. Philosophy of History and Culture 6. Leiden: E. J. Brill, 1991.

Fay, Brian. “Nothing but History?” History and Theory 37 (1998): 83–93.

France, R. T. “The Gospels as Historical Sources for Jesus, the Founder of Christianity.” Truth 1 (1985): 81–87.

Gardiner, Patrick. The Nature of Historical Explanation. London: Oxford, Galaxy, 1961.

Goldstein, Leon J. Historical Knowing. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1976.

———. “History and the Primacy of Knowing.” En “The Constitution of the Historical Past.” History and Theory Beiheft 16 (1977): 29–52.

Harrison, R. K. Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1969.

Haskell, T. L. “Objectivity Is Not Neutrality: Rhetoric vs. Practice in Peter Novick’s That Noble Dream.”History and Theory 29 (1990): 129–57.

Himmelfarb, Gertrude. “Telling It as You Like It: Postmodernist History and the Flight from Fact.” En Postmodern History Reader, editadopor Keith Jenkins, 158–

74. New York: Routledge, 1997.

Jenkins, Keith, ed. The Postmodern History Reader. New York: Routledge, 1997.

Licona, Michael. "Some Hermeneutical and Historiographical Considerations Pertaining to the Historicity of the Resurrection of Jesus." Ph.D. thesis, University of Pretoria, próximamente.

Lipton, Peter. Inference to the Best Explanation. London: Routledge, 1991.

Lorenz, Chris. "Can Histories Be True? Narrativism, Positivism, and the 'Metaphorical Turn.'" History and Theory 37 (1998): 309–29.

———. "Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for 'Internal Realism.'" History and Theory 33 (1994): 297–327.

McCullagh, C. Behan. Justifying Historical Descriptions. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

———. "What Do Historians Argue About?" History and Theory 43 (2004): 18–38.

Mandelbaum, Maurice. The Problem of Historical Knowledge. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1967.

Martin, Raymond. "Progress in Historical Studies." History and Theory 37 (1998): 14–39.

Novick, P. That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession. New York: Cambridge University Press, 1988.

Nowell-Smith, P. H. "The Constructionist Theory of History." En "The Constitution of the Historical Past." History and Theory Beiheft 16 (1977): 1–28.

Orwell, George. 1984: A Novel. London: Secker & Warburg, 1949.

Partner, Nancy F. "Historicity in an Age of Reality-Fictions." En A New Philosophy of History, editadopor Frank Ankersmit y Hans Kellner, 21–39. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Pirenne, Henri. "What Are Historians Trying to Do?" En The Philosophy of History in Our Time, editadopor H. Meyerhoff, 87–100. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.

Plantinga, Alvin. "Methodological Naturalism." Ponencia presentada en el simposio "Knowing God, Christ, and Nature in the Post-Positivistic Era." University of Notre Dame, Abril 14–17, 1993.

———. The Twin Pillars of Christian Scholarship. Grand Rapids, Mich.: Calvin College and Seminary, 1990.

Popper, Karl. "Has History Any Meaning?" En The Philosophy of History in Our Time, editadopor H. Meyerhoff, 300–312. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.

———. The Open Society and Its Enemies. London: Routledge & Kegan Paul,

1966.

———. The Poverty of Historicism. London: Routledge & Kegan Paul, 1957. Repr. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1964.

Rubinoff, Lionel. “Historicity and Objectivity, Method and Point of View: Essays in the Philosophy of History Objectivity.” En. Philosophy of History and Culture 6, 133–53. Leiden: E. J. Brill, 1991.

———. “Introduction: W. H. Dray and the Critique of Historical Thinking.” En Objectivity, Method and Point of View: Essays in the Philosophy of History. Philosophy of History and Culture 6, 1–11. Leiden: E. J. Brill, 1991.

Scheffler, Israel. Science and Subjectivity. 2da ed. Indianapolis: Hackett, 1982.

Suppe, Frederick, ed. The Structure of Scientific Theories. 2da ed. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1977. Ver especialmente la Introducción y Epílogo.

Tyrrell, George. Christianity at the Cross-Roads. London: Longman, Green, 1910.

Van der Dussen, W. J. “The Historian and His Evidence.” En Objectivity, Method and Point of View: Essays in the Philosophy of History, 154–69. Philosophy of History and Culture 6. Leiden: E.J. Brill, 1991.

Walsh, W. H. Philosophy of History: An Introduction. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1965.

White, Hayden. The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

———. Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

White, Morton. “Can History Be Objective?” En The Philosophy of History in Our Time, editadopor H. Meyerhoff, 188–202. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.

———. Foundations of Historical Knowledge. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1965.

Yamauchi, Edwin. “Immanuel Velikovsky’s Catastrophic History.” Journal of the American Scientific Affiliation 25 (1973): 134–39.

Zagorin, Perez. “History, the Referent, and Narrative: Reflections on Postmodernism Now.” History and Theory 38 (1999): 1–24.

———. “Rejoinder to a Postmodernist.” History and Theory 39 (2000): 201–9.

6

El Problema de los Milagros

Antes de que podamos examinar la evidencia para ver si el Dios Creador del universo se ha revelado de algún modo especial en el mundo para ofrecernos la promesa de la inmortalidad tan necesaria para una existencia significativa hoy, debemos enfrentar el problema de si tal acción divina es posible en primer lugar. Y si lo es, ¿cómo se puede identificar? Es decir, nos enfrentamos el problema de los milagros.

Sin lugar a dudas, uno de los mayores escollos para convertirse en cristiano para muchas personas hoy en día es que el cristianismo es una religión de milagros. Afirma que Dios se encarnó en Jesús de Nazaret, naciendo de una virgen, que realizó varios milagros, exorcizó a seres demoníacos, y que, habiendo muerto por crucifixión, resucitó de entre los muertos. Pero el problema es que este tipo de eventos milagrosos parecen pertenecer a una cosmovisión ajena al hombre moderno: una cosmovisión precientífica y supersticiosa perteneciente a la antigüedad y la edad media.

Algunos teólogos han estado tan avergonzados por este hecho que muchos de ellos, siguiendo a Rudolf Bultmann, han tratado de desmitificar la Biblia, eliminando así la piedra de tropiezo para el hombre moderno. Según Bultmann, nadie que use la radio o las luces eléctricas debería creer en la cosmovisión mitológica de la Biblia para así convertirse en cristiano. Insiste en que no está tratando de hacer que el cristianismo sea más aceptable para el hombre moderno, sino que simplemente trata de eliminar un falso obstáculo para que el verdadero obstáculo –el llamado a la existencia auténtica simbolizada por la cruz– se haga evidente. Pero al hacerlo, Bultmann reduce el cristianismo a poco más que la filosofía existencialista de Martin Heidegger. De hecho, algunos discípulos de Bultmann como Herbert Braun o Schubert Ogden han llevado las opiniones de Bultmann a su conclusión lógica y han propuesto un cristianismo sin Cristo e incluso ateo. Tales teologías no le ofrecen al hombre ninguna esperanza de inmortalidad. Si se quiere creer en la esperanza cristiana de la inmortalidad mediante la resurrección escatológica, entonces los pensadores contemporáneos bien pueden exigir de los cristianos alguna defensa de los milagros.

Antecedentes Históricos

Objeciones Deístas a los Milagros

El escepticismo del hombre moderno con respecto a los milagros surgió durante la Ilustración, o Era de la razón, que apareció en Europa durante el siglo XIX. A partir de entonces, los milagros simplemente se volvieron increíbles para la mayoría de los intelectuales. El ataque a los milagros fue dirigido por los deístas. Aunque los deístas aceptaron la existencia de Dios, su conservación del mundo en el ser y su revelación general en la naturaleza, negaron enérgicamente que se hubiera revelado de alguna manera especial en el mundo. Por lo tanto, estaban muy preocupados por demostrar la imposibilidad de la ocurrencia de milagros, o al menos de la identificación de milagros. Fueron contrarrestados por un bombardeo de literatura cristiana apologética que defendía la posibilidad y el valor probatorio de los milagros. Examinemos ahora los argumentos principales instados por los deístas contra los milagros y las respuestas ofrecidas por sus oponentes cristianos.

El Mundo-Máquina de Newton

Aunque los oponentes filosóficos más importantes de los milagros fueron Spinoza y Hume, gran parte del debate se libró en el contexto de la cosmovisión mecánica de la física newtoniana. En su Philosophiae naturalis principia mathematica (1687), Isaac Newton formuló sus famosas tres leyes del movimiento, a partir de las cuales, junto con algunas definiciones, pudo deducir los diversos teoremas y corolarios de su física. Al considerar el mundo en términos de masas, movimientos y fuerzas que operan de acuerdo con estas leyes, los Principia de Newton parecieron eliminar la necesidad de la providencia de Dios y dieron lugar a una imagen del universo apropiadamente caracterizada como el "mundo-máquina de Newton".

El modelo de explicación mecánica fue recibido con entusiasmo como el paradigma de la explicación en todos los campos; esta actitud alcanzó su apogeo en la creencia de Pierre Simon de Laplace de que una Inteligencia Suprema, equipada con los Principia de Newton y conociendo la posición actual y la velocidad de cada partícula en el universo, podía deducir el estado exacto del universo en cualquier otro momento. Cuando Napoleón comentó a Laplace sobre la ausencia de cualquier mención de Dios en su obra, un desconcertado Laplace replicó: “Señor, no tengo necesidad de esa hipótesis”.[301] Tal visión del mundo promovió la concepción Deísta de Dios como el creador del mundo-máquina, que lo terminó como un reloj y lo puso en funcionamiento según las leyes de la materia y el movimiento, para no volver a

interferir nunca más en él.

De hecho, se pensó que este mundo-máquina que funcionaba armónicamente proporcionaba la mejor evidencia de que Dios existe. El philosophe francés Diderot del siglo XVIII exclamó: "Gracias a las obras de estos grandes hombres, el mundo ya no es un Dios; es una máquina con sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus resortes y sus pesos".[302] Pero igualmente se pensó que tal sistema mundial también hacía que fuera increíble que Dios interfiriera con su operación a través de intervenciones milagrosas. El contemporáneo de Diderot, Voltaire, dijo que era absurdo e insultante para Dios pensar que interrumpiría las operaciones de "esta inmensa máquina", ya que él la diseñó desde el principio para funcionar de acuerdo con sus leyes divinamente decretadas e inmutables.[303] Para los newtonianos del siglo XVIII, tales intervenciones milagrosas solo podrían describirse como violaciones de las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, eran imposibles.

Benedicto de Spinoza

El ataque filosófico sobre los milagros, sin embargo, en realidad precedió a la publicación de los Principia de Newton. En 1670 Benedicto de Spinoza en su Tractatus theologicopoliticus argumentó en contra de la posibilidad y el valor probatorio de los milagros. Dos de sus argumentos son de especial importancia para nuestra discusión.

Los Milagros Violan el Orden Inmutable de la Naturaleza

Primero, Spinoza argumenta que nada sucede en contra del orden eterno e inmutable de la naturaleza. Él sostiene que todo lo que Dios quiere se caracteriza por la necesidad eterna y la verdad. Ya que no hay diferencia entre el entendimiento de Dios y su voluntad, es lo mismo decir que Dios sabe una cosa o que Dios quiere algo. Por lo tanto, la misma necesidad que caracteriza el conocimiento de Dios caracteriza su voluntad. Por lo tanto, las leyes de la naturaleza fluyen de la necesidad y la perfección de la naturaleza divina. Si pudiera ocurrir algún evento contrario a estas leyes, entonces la voluntad y el conocimiento divinos estarían en contradicción con la naturaleza, lo cual es imposible. Decir que Dios hace algo contrario a las leyes de la naturaleza es decir que Dios hace algo contrario a su propia naturaleza. Por lo tanto, los milagros son imposibles.

Los Milagros son Insuficientes para Probar la Existencia de Dios

En segundo lugar, Spinoza creía que una prueba de la existencia de Dios debe ser

absolutamente cierta. Es por el orden inmutable de la naturaleza que sabemos que Dios existe. Al admitir milagros, advierte Spinoza, ¡quebrantamos las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, creamos dudas sobre la existencia de Dios, lo que nos lleva directamente a los brazos del ateísmo!

Spinoza también desarrolla dos subpuntos bajo esta objeción. Primero, un milagro no podría, en ningún caso, probar la existencia de Dios, ya que un ser inferior, como un ángel o un demonio, podría ser la causa del evento. Segundo, un llamado milagro es simplemente un trabajo de la naturaleza aún no descubierto por el hombre. Nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza es limitado, y el hecho de que no podamos explicar la causa de un evento en particular no implica que sea un milagro teniendo a Dios como su causa sobrenatural.

David Hume

Mientras Spinoza atacaba la posibilidad de que ocurriera un milagro, el escéptico escocés del siglo XVIII David Hume atacó la posibilidad de la identificación de un milagro. En su ensayo "Of Miracles" [De los Milagros] presenta un asalto en dos frentes contra los milagros, que toma la forma de un argumento "Incluso si…, pero, de hecho…"; es decir, en la primera mitad argumenta contra los milagros mientras otorga ciertas concesiones, y en la segunda mitad argumenta sobre la base de lo que cree que es de hecho el caso. Podemos diferenciar las dos mitades de su argumento al referirnos al primero como su argumento "en principio" y al segundo como su argumento "de hecho".

El Argumento "En Principio"

Hume sostiene que, en principio, es imposible probar que ha ocurrido un milagro. Un hombre sabio, dice, da su creencia a la evidencia. Si la evidencia hace que una conclusión sea prácticamente cierta, entonces podemos llamar a esto una "prueba", y un hombre sabio dará fe de todo corazón a esa conclusión. Si la evidencia hace que una conclusión sea más probable que su negación, entonces podemos hablar de una "probabilidad", y un hombre sabio aceptará la conclusión como cierta con un grado de confianza proporcional a la probabilidad. Ahora, argumenta Hume, incluso si admitimos que la evidencia de un milagro en particular equivale a una prueba completa, en principio sigue siendo imposible identificar ese evento como un milagro. ¿Por qué? Porque oponerse a esta prueba es una prueba igualmente completa, es decir, la evidencia de las leyes inmutables de la naturaleza, que el evento en cuestión no es un milagro.

Hume parece imaginar una escala en la cual la evidencia está siendo sopesada. En un lado de la escala está la evidencia de un milagro particular, que (admite por razones de argumento) equivale a una prueba completa. Pero del otro lado de la balanza se encuentra la evidencia de todas las personas de todas las edades sobre la regularidad de las leyes de la naturaleza, lo que también equivale a una prueba completa. Él escribe: "Un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza, y como una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes, una prueba contra el milagro, por la misma naturaleza del hecho, es tan completa como cualquier argumento de la experiencia puede ser imaginado".[304] Por lo tanto, la prueba está en contra de la prueba, y las escalas están equilibradas. Como la evidencia no se inclina en ninguna dirección, el sabio no puede sostener un milagro con cierto grado de confianza.

De hecho, continúa Hume, para demostrar que se ha producido un milagro, uno tendría que demostrar que sería un milagro aún mayor que el testimonio en apoyo del evento en cuestión fuera falso. Por lo tanto, con respecto a la resurrección, Hume pregunta, ¿cuál sería el mayor milagro: que un hombre se levante de entre los muertos o que los testigos sean engañados o se les trate de engañar? Él no deja dudas en cuanto a su respuesta: afirma que incluso si todos los historiadores aceptaban que el 1 de enero de 1600, la Reina Elizabeth murió públicamente y fue sepultada y su sucesor instalado, pero que un mes más tarde reapareció, reasumió el trono y gobernó Inglaterra por tres años más, Hume no tendría la menor inclinación a creer un evento tan milagroso. Él aceptaría la hipótesis más extraordinaria para su fingida muerte y entierro en lugar de admitir una violación tan sorprendente de las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, incluso si la evidencia de un milagro constituía una prueba completa, el hombre sabio no creería en los milagros.

El Argumento "De Hecho"

Pero, de hecho, dice Hume, la evidencia de milagros no equivale a una prueba completa. De hecho, la evidencia es tan pobre que ni siquiera equivale a una probabilidad. Por lo tanto, el peso decisivo recae en el costado de la escala que contiene la prueba completa de la regularidad de la naturaleza, un peso tan pesado que ninguna evidencia de milagro podría esperar contrarrestarlo.

Hume da cuatro razones por las cuales, de hecho, la evidencia de los milagros es insignificante: Primero, ningún milagro en la historia es atestiguado por un número suficiente de hombres educados y honestos, que son de una posición social tal que tendrían mucho que perder mintiendo. En segundo lugar, las personas anhelan lo

milagroso y creerán las historias más absurdas, como lo demuestra la abundancia de historias falsas de milagros. Tercero, los milagros ocurren solo entre pueblos bárbaros. Y cuarto, los milagros ocurren en todas las religiones y por lo tanto se anulan mutuamente, ya que apoyan doctrinas contradictorias.

Hume concluye que los milagros nunca pueden ser la base de ningún sistema de religión. "Nuestra religión más sagrada se basa en la fe, no en la razón", dogmatiza Hume, mientras se ríe secretamente:

> La Religión Cristiana no solo fue asistida primero con milagros, sino que incluso en este día no puede ser creída por ninguna persona razonable sin uno. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad: Y quien sea movido por la fe para aceptarlo, es consciente de un continuo milagro en su propia persona, que subvierte todos los principios de su entendimiento, y le da la determinación de creer lo que es lo más contrario a la costumbre y la experiencia.[305]

En otras palabras, ¡es un milagro que alguien sea tan estúpido como para creer en el cristianismo!

Defensa Cristiana de los Milagros

Como indiqué anteriormente, los cristianos de los siglos XVII y XVIII estaban lejos de ser flojos en responder a los ataques de los deístas. Veamos, por lo tanto, algunas de sus respuestas a Spinoza y Hume, así como a la cosmovisión general newtoniana.

Contra Spinoza

Primero, consideraremos la respuesta a las dos objeciones de Spinoza por parte de varios de los principales pensadores cristianos de esa época.

Jean Le Clerc

Uno de los primeros progenitores de la crítica bíblica, el teólogo francés Jean Le Clerc presentó en su Sentiments de quelques théologiens [Sentimientos de algunos teólogos] (1685) una apología del cristianismo que, sostenía, era invulnerable a los ataques de Spinoza. Él afirma que la evidencia empírica de los milagros y la resurrección de Jesús es simplemente más convincente que el razonamiento filosófico a priori de Spinoza. Específicamente, en contra de la afirmación de Spinoza de que los milagros pueden ser simplemente eventos naturales, Le Clerc responde que nadie podía creer sinceramente que la resurrección y la ascensión de Jesús eran eventos naturales comparables, por ejemplo, al nacimiento de un hombre. Tampoco

es suficiente decir que estos eventos pueden ser causados por leyes naturales desconocidas, porque entonces por qué no se producen más de estos eventos, y ¿cómo es que en el mismo instante que Jesús le ordenó a un hombre paralizado caminar "las Leyes de la Naturaleza (desconocido para nosotros) estaban preparadas y listas para causar que... el hombre paralítico caminara?"[306] Ambas consideraciones sirven para mostrar que los eventos milagrosos en los Evangelios, que pueden establecerse mediante métodos históricos ordinarios, son de hecho de origen divino.

Samuel Clarke

El filósofo y teólogo inglés Samuel Clarke llevó a cabo un análisis considerable en sus conferencias de Boyle de 1705. Reflejando la influencia newtoniana, Clarke afirma que la materia solo tiene el poder de continuar en movimiento o en reposo. Todo lo que se hace en el mundo lo hace Dios o los seres inteligentes creados. Las llamadas fuerzas naturales de la materia, como la gravitación, son propiamente hablando el efecto de la acción de Dios sobre la materia en todo momento. El resultado de esto es que el llamado "curso de la naturaleza" es una ficción: lo que llamamos el curso de la naturaleza no es en realidad otra cosa que la producción de Dios de ciertos efectos de manera continua y uniforme. Por lo tanto, un milagro no es contrario al curso de la naturaleza, que en realidad no existe; es simplemente un evento inusual que Dios hace. Además, dado que Dios es omnipotente, los eventos milagrosos no son más difíciles para él que los eventos regulares. De modo que el orden regular de la naturaleza prueba la existencia y los atributos de Dios, y los milagros prueban la interposición de Dios en el orden regular en el que actúa.

A partir del milagro en sí tomado como un evento aislado, es imposible determinar si fue realizado directamente por Dios o por un ángel o un espíritu demoníaco. Pero, según Clarke, la clave para distinguir entre los milagros demoníacos y los milagros divinos (ya sea que Dios lo haga directa o indirectamente) es el contexto doctrinal en el que ocurre el milagro. Si el milagro se hace en apoyo de una doctrina que es contraria a la ley moral, entonces podemos estar seguros de que no es un milagro divino. Por lo tanto, para que un evento sea un milagro divino, el contexto doctrinal del evento debe ser al menos moralmente neutral. Si se realizan dos milagros en apoyo de dos doctrinas contrarias, cada una moralmente neutral en sí misma, entonces la doctrina respaldada por el milagro mayor debe ser aceptada como de origen divino. Por lo tanto, la definición teológica correcta de un milagro es: "una obra efectuada de una manera inusual, o diferente del método común y regular de la Providencia, por la interposición del mismo Dios, o de algún agente inteligente

superior al hombre, para la prueba o evidencia de alguna doctrina particular, o en testimonio de la autoridad de alguna persona particular". Los milagros de Jesús prueban que él era "un Maestro enviado de Dios" que tenía "una Comisión Divina". [307]

Jacob Vernet

La mejor obra apologética escrita en francés durante el siglo XVIII fue, en mi opinión, el multivolumen Traité de la vérité de la religion chrétienne [Tratado de la verdad de la religión cristiana] (1730-1788) de Jean Alphonse Turretin y Jacob Vernet. Turretin, un estimado profesor de teología protestante en Ginebra, escribió el primer volumen en latín; Vernet, también miembro de la facultad de teología en Ginebra después de 1756, tradujo el volumen de Turretin y agregó nueve de su autoría. El resultado fue una respuesta sofisticada e informada al deísmo francés basada en evidencias cristianas internas y externas.

Vernet define un milagro como "una obra sorprendente que está fuera del curso ordinario de la naturaleza y que se hace por voluntad omnipotente de Dios, de modo que sus testigos lo consideran extraordinario y sobrenatural".[308] Vernet no niega, como Clarke, que hay un curso de la naturaleza, pero él insiste en que el supuesto curso u orden de la naturaleza está realmente compuesto de estados incidentales de eventos, no estados necesarios. Dependen de la voluntad de Dios, y solo la constante y uniforme procesión de los acontecimientos nos lleva a pensar que el curso de la naturaleza es invariable. Pero Dios puede hacer excepciones al orden general de las cosas cuando lo considere importante. Estos eventos milagrosos muestran que el curso de la naturaleza "no es el efecto de una necesidad ciega sino de una Causa libre que la interrumpe y la suspende cuando le place".[309]

Contra la objeción de que los milagros pueden ser el resultado de una ley de la naturaleza aún no descubierta, Vernet responde que cuando los milagros son diversos y numerosos, esta posibilidad se minimiza porque es casi imposible que todas estas operaciones desconocidas y maravillosas de la naturaleza tengan lugar al mismo tiempo. Uno podría ser capaz de explicar un solo milagro aislado sobre esta base, pero no una serie de milagros de diferentes tipos.

Claude François Houtteville

El abad francés Claude François Houtteville también abogó por la posibilidad de milagros contra Spinoza en su tratado La religion chrétienne prouvée par les faits [La religión cristiana probada por los hechos] (1740). Define un milagro como "una

acción sorprendente superior a todo poder finito" o más comúnmente como "un evento singular producido fuera de la cadena de causas naturales".[310] Dada la existencia de Dios, es evidente que puede realizar milagros, ya que no solo creó el mundo sino que lo conserva en su ser y dirige todas las leyes de su operación por su mano soberana. Contra la acusación de Spinoza de que los milagros son imposibles porque la ley natural es el decreto necesario de la naturaleza inmutable de Dios, Houtteville responde que la ley natural no es necesaria, pero que Dios es libre de establecer cualquier ley que desee. Además, Dios puede cambiar sus decretos siempre que lo desee. E incluso si no pudiera, los milagros podrían ser parte del decreto eterno de Dios para la creación tanto como las leyes naturales, de modo que no representen ningún cambio en Dios. Houtteville incluso sugiere que los milagros pueden no ser contrarios a la naturaleza sino solo a lo que conocemos de la naturaleza. Desde la perspectiva de Dios, podrían ajustarse a ciertas leyes desconocidas para nosotros.

Contra Hume

La respuesta cristiana a los argumentos de Hume fue tan variada como la respuesta a la de Spinoza.

Thomas Sherlock

Thomas Sherlock, el obispo de Londres, escribió su inmensamente popular Tryal of the Witnesses [Juicio de los Testigos] (1729) contra el deísta Thomas Woolston, pero sus argumentos son relevantes para la posterior crítica de Hume a los milagros. Presenta un juicio simulado en el que los apóstoles son acusados de engañar con la resurrección de Jesús. El abogado de Woolston argumenta que debido a que la resurrección viola el curso de la naturaleza, ningún testimonio humano podría establecerla, ya que tiene todo el testimonio de la naturaleza en contra de ella. Sherlock tiene una respuesta multifacética.

En primer lugar, sobre ese principio, muchas cuestiones naturales de hecho tendrían que ser pronunciadas como falsas. Si admitimos el testimonio solo cuando concuerda con nuestras concepciones previas, entonces un hombre que vive en un clima cálido, por ejemplo, nunca creería en el testimonio de los demás de que el agua podría existir en estado sólido como el hielo. Segundo, la resurrección es simplemente una cuestión de percepción sensorial. Si nos encontráramos con un hombre que decía haber estado muerto, ciertamente no tendríamos confianza. ¿Pero de qué? No es que ahora esté vivo, porque eso es evidente para nuestros sentidos,

pero que alguna vez estuvo muerto. Pero, ¿diríamos que es imposible demostrar mediante el testimonio humano que este hombre murió hace un año? Tal evidencia es admitida en cualquier tribunal de justicia. Por el contrario, si viéramos a un hombre ejecutado y más tarde escucháramos que estaba vivo otra vez, sospecharíamos. ¿Pero de qué? No de que hubiera estado muerto, sino que ahora estaba vivo. Pero, de nuevo, ¿podríamos decir que es imposible que el testimonio humano pruebe que un hombre esté vivo? El punto es que desconfiamos en estos casos no porque los hechos en cuestión no puedan probarse con evidencia, sino porque tendemos a creer en nuestros propios sentidos en lugar de informes de otros que van en contra de nuestras opiniones preconcebidas de lo que puede y no puede suceder. Pero como un hecho histórico, la resurrección no requiere más habilidad en los testigos que poder distinguir entre un hombre muerto y un hombre vivo. Sherlock está dispuesto a conceder que en casos milagrosos podemos requerir más evidencia de lo habitual; pero es absurdo decir que tales casos no admiten evidencia.

En tercer lugar, y finalmente, la resurrección no contradice la razón correcta ni las leyes de la naturaleza. De manera similar a Houtteville, Sherlock sostiene que el llamado curso de la naturaleza surge de los prejuicios y las imaginaciones de los hombres. Nuestros sentidos nos dicen cuál es el curso normal de las cosas, pero vamos más allá de nuestros sentidos cuando concluimos que no puede ser de otra manera. El curso uniforme de las cosas va en contra de la resurrección, pero eso no es una prueba de que sea absolutamente imposible. El mismo Poder que creó la vida en primer lugar puede devolvérselo a un cuerpo muerto; la última hazaña no es mayor que la primera.

Gottfried Less

Less, un teólogo alemán en la Universidad de Göttingen, discute en detalle las objeciones de Hume en su Wahrheit der christlichen Religion [La Verdad de la Religión Cristiana] (1758). Él define un milagro como una obra más allá del poder de todas las criaturas. Hay dos tipos de milagros: los milagros de primer grado, que son realizados directamente por Dios; y milagros de segundo grado, que están más allá del poder humano pero que son hechos por seres espirituales finitos. Less admite que no se pueden probar milagros de segundo grado, ya que uno no puede estar seguro de que Dios está actuando directamente. Los milagros son física y moralmente posibles: físicamente porque Dios es el Señor de la naturaleza, y moralmente porque los milagros constituyen parte de su plan para confirmar la enseñanza divina.

Hay dos pasos para probar que ha ocurrido un milagro. Primero, uno debe probar

la historicidad del evento en sí mismo. Segundo, uno debe probar que el evento es un milagro. Less sostiene que el testimonio de los discípulos sobre los milagros de Jesús cumple incluso con las rigurosas condiciones establecidas por Hume, y que, por lo tanto, incluso él debería aceptar la historicidad de los relatos evangélicos. Aunque los apóstoles no eran hombres letrados, todo lo que uno necesita para probar que algo sucedió (por ejemplo, una enfermedad se cura con un simple comando verbal) es cinco buenos sentidos y sentido común. Más específicamente, Less argumenta que los milagros de Jesús fueron presenciados por cientos de personas, amigos y enemigos por igual; que los apóstoles tenían la capacidad de testificar con precisión de lo que vieron; que los apóstoles tenían tal sinceridad y honestidad como para ponerlos por encima de la sospecha de fraude; que los apóstoles, aunque humildes, sin embargo tenían comodidad y una vida que perder al proclamar el evangelio; y que los eventos a los que testificaron tuvieron lugar en la parte civilizada del mundo bajo el Imperio Romano, en Jerusalén, la ciudad capital de la nación judía. Por lo tanto, no hay razón para dudar del testimonio de los apóstoles acerca de los milagros y la resurrección de Jesús.

Pero, ¿estos eventos fueron milagros? Less sostiene que lo fueron y se convierte en una refutación de los argumentos de Hume. En respuesta al argumento "en principio", Less argumenta: primero, debido a que la naturaleza es el orden de voluntad de Dios, un milagro es tan posible como cualquier otro evento. Por lo tanto, es tan creíble como cualquier otro evento. Segundo, el testimonio de un evento no puede ser refutado por experiencias y observaciones previas. De lo contrario, nunca deberíamos estar justificados para creer algo fuera de nuestra experiencia presente; nuevos descubrimientos no serían posibles. En tercer lugar, no hay contradicción entre los milagros y la experiencia. Los milagros son eventos diferentes (contraria) de la experiencia en general, pero no eventos contradictorios (contradictoria) a la experiencia en general. Por ejemplo, la contradicción con el testimonio de que Jesús resucitó a ciertas personas de entre los muertos y de que él mismo se levantó tres días después de su muerte debe ser necesariamente el opuesto exacto de esta afirmación, a saber, que Jesús nunca resucitó a nadie de entre los muertos y nunca lo hizo él mismo. Esta última afirmación tendría que ser probada para destruir la evidencia de los Evangelios. Pero difícilmente sería suficiente afirmar que la experiencia en general muestra que los hombres muertos no se levantan, porque con esto el testimonio cristiano está totalmente de acuerdo. Solo cuando se demuestre que todo lo contrario es verdadero, se podría decir que el testimonio cristiano contradice la experiencia.

En cuanto a los argumentos "de hecho" de Hume, estos son fácilmente descartados. Primero, ya se ha demostrado que los testigos de los milagros del Evangelio fueron abundantes y calificados. En segundo lugar, el hecho de que la gente tiende a creer historias milagrosas sin un escrutinio adecuado solo muestra que nuestro escrutinio de tales historias debe ser prudente y cuidadoso. Tercero, los milagros de Jesús no ocurrieron entre un pueblo bárbaro, sino en Jerusalén. En cuarto lugar, la afirmación de Hume de que todas las religiones tienen sus milagros no es de hecho cierta, ya que ninguna religión aparte del cristianismo afirma ser capaz de probar sus enseñanzas a través de milagros. Less también examina con considerable detalle los ejemplos proporcionados por Hume y encuentra en cada caso que la evidencia no se acerca a la evidencia de los milagros del Evangelio.

William Paley

La obra de dos volúmenes de Paley A View of the Evidences of Christianity [Una Vista a las Evidencias del Cristianismo] (1794) es indudablemente el mejor trabajo apologético de la época en inglés, y ejerció una influencia tan considerable que siguió siendo obligatoria para cualquier aspirante de la Universidad de Cambridge hasta el siglo XX. Principalmente una investigación erudita de la evidencia histórica para el cristianismo a partir de los milagros, el tratado de Paley constituye una refutación general de los argumentos de Hume. Se recordará que fue Paley quien tan magistralmente expuso el argumento teleológico, y deja en claro que en esta obra presupone la existencia de Dios como lo prueba ese argumento.

Dada la existencia de Dios, los milagros no son increíbles. Porque, ¿por qué habría de parecer increíble que Dios quisiera revelarse a sí mismo en el mundo natural a los hombres, y cómo podría hacerse sin involucrar un elemento milagroso? Además, cualquier improbabilidad antecedente en los milagros no es tan grande como para que un testimonio histórico sólido no pueda superarlo. Paley discierne la misma falacia en el argumento de Hume al igual que Less. Una narración de un hecho solo puede decirse que es contraria a la experiencia si, estando en el momento y lugar en cuestión, observamos que el supuesto evento no tuvo lugar en realidad.

Lo que Hume realmente entiende por "contrario a la experiencia" es simplemente la falta de experiencia similar. (Decir que un milagro es contrario a la experiencia universal es obviamente una petición de principio, ya que supone de antemano que el milagro en cuestión no ocurrió). Pero en este caso la improbabilidad que resulta de no tener experiencias similares es igual a la probabilidad de que tengamos experiencias similares. Pero, ¿qué probabilidad hay para eso? Supongamos que Dios

desea inaugurar el cristianismo con milagros. ¿Cuál es la probabilidad de que también experimentemos eventos similares hoy? Claramente, cualquier probabilidad es insignificante. Por el contrario, entonces, cualquier improbabilidad resultante de nuestra falta de tales experiencias también es insignificante. Según Paley, el argumento de Hume asume que el curso de la naturaleza es invariable o que si es variable, estas variaciones deben ser frecuentes y generales. Pero, ¿qué bases hay para cualquiera de estas suposiciones? Si el curso de la naturaleza es obra de un Ser inteligente, ¿no deberíamos esperar que varíe el curso de la naturaleza solo con poca frecuencia en momentos de gran importancia?

En cuanto a determinar si ha ocurrido un milagro, Paley considera que el relato de Hume sobre el asunto es justo: ¿cuál es más probable en cualquier caso dado, que el milagro sea cierto o que el testimonio sea falso? Al responder a esta pregunta, Paley nos recuerda que no debemos eliminar el milagro de su contexto teísta e histórico, ni podemos ignorar cómo surgieron el testimonio y la evidencia. Según Paley, el problema real con el escepticismo de Hume se vuelve claro cuando lo aplicamos a un caso de prueba: supongamos que doce hombres, que sé que son personas honestas y razonables, afirmaran que vieron personalmente un evento milagroso en el que fue imposible para ellos haber sido engañados; además, el gobernador los llamó ante él para una investigación y los sentenció a muerte hasta que admitieran el engaño; y todos murieron en lugar de decir que estaban mintiendo. Según Hume, aún no deberíamos creer en tales hombres. Pero tal incredulidad, dice Paley, no sería defendida por ningún escéptico en el mundo.

Contra los argumentos "de hecho" de Hume, Paley sostiene que no existe un paralelo con los milagros del Evangelio en la historia. Al igual que Less, examina los ejemplos de Hume con considerable detalle y concluye que es inútil comparar tales casos con los milagros de los Evangelios. Incluso en casos que no se explican fácilmente, no hay evidencia de que los testigos hayan pasado sus vidas en condiciones de trabajo y peligro y hayan sufrido voluntariamente por la verdad de lo que informaron. Por lo tanto, la circunstancia de los relatos de los Evangelios no tiene paralelo.

Resumen

Los apologetas cristianos impugnaron las objeciones contra los milagros de Spinoza y Hume desde una variedad de puntos de vista. Es notable que prácticamente todos los pensadores cristianos presuponen la existencia de Dios en su argumento. Debe recordarse que este no fue un caso de teísmo versus ateísmo, sino de teísmo cristiano

versus deísmo. Además, la existencia de Dios no siempre se asumió: Clarke y Paley formularon argumentos sofisticados para justificar la creencia en Dios. Los cristianos argumentaron que dada la existencia de Dios, los milagros son posibles debido a la omnipotencia de Dios (Clarke), debido a su conservación del mundo en ser (Houtteville), y debido a su soberana libertad de actuar como él quiera (Less).

Contra la cosmovisión newtonista mecanicista, argumentaron de diversas maneras que el curso de la naturaleza es realmente solo el patrón regular de la operación de la voluntad de Dios (Clarke), o que está sujeto a la libertad de Dios para alterarlo (Vernet, Houtteville, Less, Paley), o incluso que puede incluir dentro de sí la capacidad de eventos milagrosos (Sherlock, Houtteville).

Contra la primera objeción de Spinoza, los apologistas argumentaron que los milagros no contradicen la naturaleza de Dios, porque las leyes de la naturaleza no fluyen en forma necesariamente del ser de Dios, sino que son libremente deseables y, por lo tanto, alterables (Vernet); y los milagros, así como las leyes, podrían ser queridos por Dios desde la eternidad, de modo que su ocurrencia no represente ningún cambio en los decretos de Dios (Houtteville). Contra su segunda objeción, sostuvieron que los milagros, aunque no son prueba de la existencia de Dios, son prueba del Dios cristiano. Por lo tanto, es correcto decir que el orden regular de la naturaleza prueba la existencia de Dios; pero es igualmente cierto decir que un milagro prueba la acción de Dios en el mundo (Clarke, Paley).

Los pensadores cristianos a veces concedían libremente que uno no podía saber si Dios o un ser menor estaba trabajando en el milagro; pero aquí insistieron en que era el contexto religioso y doctrinal lo que permitía determinar si el milagro era divino (Clarke, Less).

En cuanto a la acusación de Spinoza de que un supuesto milagro puede ser causado por una ley de la naturaleza desconocida, Le Clerc respondió que luego se vuelve inexplicable por qué tales eventos no se repiten y por qué estas misteriosas leyes operaron casualmente en el momento del mandato de Jesús. Vernet respondió que esta posibilidad es insignificante cuando ocurren numerosos y diversos milagros. Y otros (Sherlock, Houtteville) concedieron que tales leyes desconocidas podrían ser los medios de Dios para actuar en el curso de la naturaleza.

En respuesta al argumento "en principio" de Hume, argumentaron: Dada la existencia de Dios, los milagros son tan posibles como cualquier otro evento (Less); y la probabilidad de que Dios se revele a sí mismo anula cualquier improbabilidad inherente en los milagros (Paley). Un milagro es una cuestión de percepción sensorial como cualquier otro evento y, por lo tanto, puede ser respaldado por el

testimonio histórico (Sherlock). Un milagro no es contrario a la experiencia como tal, y por lo tanto, el testimonio de un milagro no puede ser anulado por el testimonio del orden regular de otras experiencias (Less, Paley). La improbabilidad de que un milagro ocurra en el pasado es igual a la probabilidad de que experimentemos tales eventos hoy, una probabilidad que es leve o inexistente (Paley). El argumento de Hume, si se aplica de forma equitativa, eliminaría no solo los milagros, sino también muchos hechos naturales (Sherlock, Less). El argumento de Hume conduce a un escepticismo indefendible con respecto a los eventos ampliamente establecidos por el testimonio confiable (Paley).

En respuesta al argumento "de hecho" de Hume, los apologetas cristianos simplemente buscaron probar que en el caso de los milagros y la resurrección de Jesús, la evidencia fáctica era lo suficientemente fuerte como para establecer la credibilidad de estos eventos, en contraste con otras historias de supuestos milagros (Less, Paley). En resumen, los milagros no son imposibles ni identificables.

Evaluación

Hemos visto que el problema de los milagros ocupó un lugar central en la controversia deísta de los siglos XVII y XVIII. Aunque los cristianos argumentaron enérgicamente en nombre de los milagros, fueron sin duda los argumentos de Spinoza, Hume y los deístas a los que la posteridad prestó atención, ya que en el siglo siguiente D. F. Strauss pudo proceder en su investigación de la vida de Jesús en la suposición a priori de que los milagros son imposibles. Según Strauss, esto no es una presuposición que requiera prueba; por el contrario, suponer que los milagros son posibles es una presuposición que requiere prueba. Strauss afirma que la interposición de Dios en el curso regular de la naturaleza es "irreconciliable con las ideas iluminadas de la relación de Dios con el mundo".[311] Por lo tanto, cualquier recuento supuestamente histórico de los eventos milagrosos debe ser descartado sin dudarse; "de hecho, no solo es posible la noción de la verdadera naturaleza de la historia, sin una percepción de la inviolabilidad de la cadena de causas finitas y de la imposibilidad de los milagros".[312]

Esta presuposición rige el resto del movimiento de la Vida de Jesús del siglo XIX. Según Albert Schweitzer, el historiador de ese movimiento, a mediados de la década de 1860 la cuestión de los milagros había perdido toda importancia. Él informa: "La exclusión del milagro de nuestra visión de la historia ha sido universalmente reconocida como un principio de crítica, de modo que el milagro ya no le concierne

al historiador ni positiva ni negativamente".[313] Esto podría llevar a pensar que los deístas habían ganado el debate. Pero, ¿es este el caso?

El Mundo-Máquina de Newton

Se recordará que el antecedente de la controversia deísta fue una visión determinista del universo como un mundo-máquina que limitó incluso las manos de Dios. Con el advenimiento de la física cuántica, sin embargo, se ha introducido un importante elemento de indeterminación en la física, que muchos pensadores han tratado de explotar en defensa de los milagros o, irónicamente, como una forma de explicar la acción divina en el mundo sin milagros.

En la física cuántica existe un elemento de indeterminación indestructible en el comportamiento de los sistemas descritos por las leyes físicas cuánticas, ya sea que esos sistemas sean subatómicos o macroscópicos. Por ejemplo, en la física clásica, si la energía cinética de una partícula elemental es menor que su energía potencial, entonces la partícula será incapaz de superar una barrera potencial a la que se enfrenta. Pero en la física cuántica, si las energías cinéticas y potenciales están cerca, entonces, por medio de un fenómeno llamado "túnel cuántico", la partícula puede superar o atravesar la barrera. Si la partícula se detiene o supera la barrera, no se puede determinar sobre la base de la información obtenible sobre su estado antes de que se encuentre con la barrera. Parece ser completamente aleatorio si las partículas similares rompen la barrera o no, y donde terminan es una cuestión de probabilidad. De manera similar, no se puede predecir que una partícula elemental disparada en una pantalla golpee la pantalla en un punto específico determinado, como en la física newtoniana. Por el contrario, hay una curva de probabilidad que describe los distintos puntos en los que podría golpear, que es más alta en un área determinada y se convierte en un valor escasamente bajo a medida que uno se aleja de esa área. Teóricamente, la partícula podría terminar en cualquier lugar. Ahora bien, dado que los objetos macroscópicos, como un cuerpo humano, por ejemplo, están compuestos de partículas subatómicas gobernadas por leyes cuánticas, existe una probabilidad distinta de cero de que cada una de las partículas que componen el cuerpo deba viajar a un lugar distante, y si todas las partículas hicieron esto en conjunto, todo el cuerpo sería "milagrosamente" transportado a otro lugar. Las leyes naturales se vuelven estadísticas por naturaleza, describiendo lo que generalmente ocurre en varios casos.

Esto parecería brindar algo de consuelo al defensor moderno de los milagros, porque ahora puede argumentar que es ilegítimo excluir a priori un determinado evento que no se ajusta a la ley natural conocida, ya que esa ley no puede aplicarse

rígidamente a casos individuales. Dada la indeterminación cuántica, hay al menos alguna posibilidad de que ocurra un evento, independientemente de cuán extraño pueda ser.

Me parece, sin embargo, que esta apelación a la indeterminación cuántica no resuelve el problema de los milagros. En primer lugar, no todas las leyes de la naturaleza se ven afectadas por la indeterminación cuántica. La teoría de la relatividad, que, junto con la teoría cuántica, apoya la estructura de la física moderna, enuncia leyes que no son estadísticas ni se basan en la indeterminación. Los milagros que violen tales leyes aún serían imposibles. En segundo lugar, no es evidente que todos los milagros del Evangelio puedan explicarse de conformidad con las leyes cuánticas. El agua podría transformarse en vino mediante una reorganización espontánea de sus componentes subatómicos, pero tal explicación no podría explicar la resurrección de Jesús, que no fue simplemente la resucitación de un cadáver, sino la transformación del cuerpo a una existencia inmortal y glorificada.

En tercer lugar, y lo que es más importante, la indeterminación cuántica y el carácter estadístico de ciertas leyes naturales muestran solo que no se puede descartar por adelantado un evento que no se ajuste a las leyes conocidas. A pesar de que la física cuántica ha abierto una grieta en la puerta para el defensor de los milagros, no es lo suficientemente amplia como para que pueda llevar a cabo todo su caso. Como lo explica una filósofa de la ciencia:

> No hay duda de que la mayoría de los eventos considerados como significativamente "milagrosos" en contextos religiosos, si violan las leyes newtonianas, también serían excesivamente improbables en leyes cuánticas bien establecidas y, por lo tanto, también se considerarían violaciones de estas. Por lo tanto, si consideramos solo las teorías de la física actualmente aceptadas, la credibilidad de tales milagros no es mayor que en la teoría newtoniana.[314]

Sería una locura, por ejemplo, que una persona acusada de asesinato, la cual era conocida por haber estado sola en la habitación con la víctima en el momento en que ocurrió el asesinato, ofreciera en su defensa el reclamo de que otro hombre entró espontáneamente en la habitación a través de un túnel cuántico, mató a tiros a la víctima, y luego, antes de que pudiera ser aprehendido, espontáneamente y de forma cuántica se retiró de nuevo. (Ahora que lo pienso, ¡tal acusado podría salir al ser declarado no culpable por demencia!) Entonces, no podemos eludir el problema de los milagros mediante una apelación falsa a la indeterminación cuántica o el carácter estadístico de las leyes de la naturaleza. Todavía nos enfrentamos a la pregunta de si

las violaciones de las leyes de la naturaleza son posibles.

Pero, ¿son los milagros de hecho "violaciones de las leyes de la naturaleza", como afirmaron los mecanicistas newtonianos? Aquí parecería que no tiene sentido responder con Clarke que la materia no tiene propiedades y que el curso de la naturaleza es simplemente la acción regular de Dios. La física moderna no solo sostiene que la materia posee ciertas propiedades y que ciertas fuerzas –como la gravitación y el electromagnetismo– son fuerzas reales que operan en el mundo, pero la visión de Clarke también conduce a la extraña doctrina del ocasionalismo, que sostiene que el fuego realmente no arde en la madera, por ejemplo, sino que Dios hace que la madera arda meramente en la ocasión de que entre en contacto con el fuego. Tampoco ayudaría a responder con Sherlock y Houtteville que la naturaleza puede contener en sí misma el poder de producir ciertos efectos contrarios a su funcionamiento normal, ya que esta explicación no es convincente en los casos en que las leyes naturales son suficientemente conocidas como para evitar con un alto grado de probabilidad de que el evento tenga lugar. Además, esta solución amenaza con reducir el evento en cuestión a un fenómeno de la naturaleza, el resultado del azar, no un acto de Dios.

Creo que una mejor táctica es preguntar si, de hecho, los milagros deberían caracterizarse como "violaciones de las leyes de la naturaleza", como suponían los mecanicistas newtonianos. (Sería bueno si pudiéramos deshacernos de esta caracterización, ya que es muy perjudicial desde el punto de vista psicológico, golpeando la ruptura de una ley civil, de modo que Dios toma la apariencia de un violador divino que viola la Madre Naturaleza.) Un examen de las principales escuelas de pensamiento que compiten sobre la noción de una ley natural de hecho revela que en cada teoría el concepto de violación de una ley natural es incoherente y que los milagros no necesitan ser definidos así. En términos generales, hay tres puntos de vista principales de la ley natural actual: la teoría de la regularidad, la teoría de la necesidad nómica y la teoría de las disposiciones causales.[315]

Según la teoría de la regularidad, las "leyes" de la naturaleza no son realmente leyes en absoluto, sino simplemente descripciones de la forma en que las cosas suceden en el mundo. Describen las regularidades que observamos en la naturaleza. Ahora bien, dado que en tal teoría una ley natural es simplemente una descripción generalizada de lo que ocurre en la naturaleza, se deduce que ningún evento que ocurra puede violar tal ley. En cambio, simplemente se convierte en parte de la descripción. La ley no puede ser violada, porque simplemente describe en cierta forma generalizada todo lo que sucede en la naturaleza.

De acuerdo con la teoría de la necesidad nómica, las leyes naturales no son meramente descriptivas, sino que nos dicen qué puede y qué no puede suceder en el mundo natural. Nos permiten hacer ciertos juicios condicionales contrarios al hecho, como "Si la densidad del universo fuera lo suficientemente alta, se habría contraído hace mucho tiempo", lo que una teoría puramente descriptivista no permitiría. De nuevo, sin embargo, dado que las leyes naturales se consideran generalizaciones inductivas universales, una violación de una ley natural no es más posible en esta teoría que en la teoría de la regularidad. Mientras las leyes naturales son generalizaciones universales basadas en la experiencia, deben tener en cuenta todo lo que sucede y, por lo tanto, deberían revisarse en caso de que ocurra un evento que la ley no permitió.

Por supuesto, en la práctica, los defensores de tales teorías no tratan las leyes naturales tan rígidamente. Por el contrario, se supone que las leyes naturales tienen implícita en ellas la suposición de que "todas las cosas son iguales". Es decir, la ley establece lo que es el caso bajo el supuesto de que no interfieren otros factores naturales. Cuando se produce una anomalía científica, generalmente se supone que algunos factores naturales desconocidos están interfiriendo, por lo que la ley no se viola ni se revisa. Pero supongamos que la ley no puede describir o predecir con precisión porque algunos factores sobrenaturales están interfiriendo. Claramente, la suposición implícita de tales leyes es que no interfieren factores sobrenaturales ni factores naturales. Por lo tanto, si la ley resulta inexacta en un caso particular porque Dios está actuando, la ley no se viola ni se revisa. Si Dios produce algún evento que una ley de la naturaleza no puede predecir o describir, tal evento no puede caracterizarse como una violación de una ley de la naturaleza, ya que la ley solo es válida bajo la suposición tácita de que no entren en juego factores sobrenaturales además de los factores naturales.

En tales teorías, entonces, si los milagros deben distinguirse de los actos providenciales ordinarios y especiales de Dios, entonces los milagros deben definirse como eventos naturalmente imposibles, es decir, eventos que no pueden ser producidos por las causas naturales operativas en un cierto tiempo y lugar. Si un evento es un milagro es, por lo tanto, relativo a un tiempo y lugar. Dadas las causas naturales que operan en un momento y lugar determinados, por ejemplo, la lluvia pudiera ser naturalmente inevitable o necesaria, pero en otra ocasión, la lluvia pudiera ser naturalmente imposible. Por supuesto, algunos eventos, por ejemplo, la resurrección, pueden ser absolutamente milagrosos en el sentido de que están en todo momento y lugar más allá de la capacidad productiva de las causas naturales.

Según la teoría de las disposiciones causales, las cosas en el mundo tienen diferentes naturalezas o esencias, que incluyen sus disposiciones causales para afectar otras cosas de ciertas maneras, y las leyes naturales son verdades metafísicamente necesarias sobre las disposiciones causales que poseen diversos tipos naturales de cosas. Por ejemplo, "La sal tiene una disposición para disolverse en agua" establecería una ley natural. Si, debido a la acción de Dios, algo de sal no se disuelve en el agua, la ley natural no se viola, porque aún es cierto que la sal tiene tal disposición. Como resultado de las disposiciones causales de las cosas, existen ciertas propensiones naturales deterministas en la naturaleza, y cuando tal propensión no se ve obstaculizada (por Dios o por algún otro agente libre), entonces podemos hablar de una necesidad natural. En esta teoría, un evento que es naturalmente necesario debe ocurrir, y realmente ocurre, ya que la propensión natural se emitirá automáticamente en el evento si no se impide. Por la misma razón, un evento naturalmente imposible no puede y no ocurre realmente. Por lo tanto, un milagro no se puede caracterizar en esta teoría como un evento naturalmente imposible. Más bien, un milagro es un evento que resulta de la interferencia causal con una propensión natural que es tan fuerte que solo un agente sobrenatural podría impedirla. El concepto de milagro es esencialmente el mismo que bajo las dos teorías anteriores, es decir, que Dios actuó para causar un evento en la secuencia de eventos naturales en ausencia de cualquier causa secundaria de ese evento, pero uno simplemente no puede llamar un milagro "naturalmente imposible" como esos términos están definidos en esta teoría; quizás podríamos adoptar en cambio la nomenclatura "físicamente imposible" para caracterizar los milagros.

En ninguna de estas teorías, entonces, deben los milagros ser entendidos como violaciones de las leyes de la naturaleza. Más bien son eventos físicamente imposibles, eventos que en ciertos momentos y lugares no pueden ser producidos por las causas naturales relevantes.

Ahora la pregunta es, ¿qué podría concebiblemente transformar un evento que es naturalmente imposible en un evento histórico real? Claramente, la respuesta es el Dios personal del teísmo. Porque si existe un Dios trascendente y personal, entonces podría causar eventos en el universo que no podrían ser producidos por causas dentro del universo. Es precisamente a un Dios así que los apologetas cristianos apelaron. Dado un Dios que es omnipotente, que conserva el mundo en el ser y que es capaz de actuar libremente, los pensadores cristianos parecen estar completamente justificados al sostener que los milagros son posibles. De hecho, solo si se demostrara que el ateísmo es verdadero, podría uno negar racionalmente la posibilidad epistémica de

los milagros. Porque si incluso es epistémicamente posible que exista un Dios trascendente y personal, entonces es igualmente posible que haya actuado en el universo. Por lo tanto, me parece que los apologetas cristianos argumentaron en general correctamente contra sus oponentes newtonianos, y que la imposibilidad natural (o física) de los milagros de ninguna manera impide su realidad.

Las Objeciones de Spinoza

A medida que nos volvemos a las objeciones de Spinoza, una vez más me parece que los pensadores cristianos discutieron coherentemente.

Objeción Basada en la Inmutabilidad de la Naturaleza

Sería tentador desechar las objeciones de Spinoza simplemente por el hecho de que él era un panteísta, para quien "Dios" y "Naturaleza" eran términos intercambiables. Entonces, por supuesto, una violación de las leyes de la naturaleza sería una violación de la naturaleza de Dios, ya que son lo mismo. La pregunta no es si los milagros son posibles en una cosmovisión panteísta, sino en una cosmovisión teísta.

Pero tal refutación sería demasiado fácil. El Tractatus es un trabajo deísta, no panteísta, y Spinoza presupone la comprensión tradicional de Dios. En particular, su argumento se basa en la doctrina clásica de simplicidad divina, que establece que el conocimiento, la voluntad, la bondad, el poder de Dios, etc., son todos realmente idénticos y uno con su esencia. La pregunta que plantea Spinoza es, en efecto, ¿cómo puede ser necesario el conocimiento de Dios y su voluntad ser contingente, si estos son idénticos? Ahora, contrariamente a Spinoza, la teología clásica no afirma que el conocimiento de Dios se caracteriza por la necesidad. Por ejemplo, Dios sabe la verdad "El universo existe". Pero Dios no tenía la obligación de crear el universo. Como la creación es un acto libre, podría haberse abstenido de crear cualquier cosa. Si Dios no hubiera creado el mundo, entonces conocería la verdad "No existe el universo". Necesariamente, entonces, todo lo que Dios sabe es verdad; pero no es necesario que el contenido del conocimiento de Dios sea lo que es. Si hubiera creado un mundo diferente o no hubiera mundo, el contenido de su conocimiento sería diferente. Por lo tanto, así como Dios es libre de querer algo de forma diferente a como lo hace, también puede tener un conocimiento diferente del que él tiene.

Las leyes de la naturaleza, entonces, no son necesariamente conocidas por Dios, ya que, como dijo Vernet, dependen de la voluntad de Dios. Incluso si sostenemos que las leyes de la naturaleza son verdades necesarias, Dios podría haber querido crear un universo operando de acuerdo con un conjunto diferente de leyes al crear cosas que

tienen naturalezas diferentes de las que él creó. Por la misma razón, los milagros que realiza podrían, como señalaron Less y Houtteville, haber sido deseados por Dios tan eterna e inmutablemente como las leyes. Simplemente no hay razón, entonces, para pensar que cuando causa un evento naturalmente imposible, el conocimiento de Dios y su voluntad entrarán en conflicto.

Sin embargo, la objeción de Spinoza plantea un punto importante. Es muy difícil ver cómo el conocimiento de Dios, por ejemplo, puede ser contingente y, sin embargo, ser idéntico a su esencia, la cual incluye la existencia necesaria. ¿Cómo puede Dios ser completamente simple si él es necesario en algunos aspectos y contingente en otros? Sin embargo, lo que esto cuestiona no es la posibilidad de milagros, sino la doctrina de la simplicidad divina. Esta es una doctrina afortunadamente extra bíblica y es rechazada por la mayoría de los filósofos cristianos de la actualidad como incoherente.[316]

Objeción Basada en la Insuficiencia de los Milagros

La segunda objeción de Spinoza fue que los milagros son insuficientes para probar la existencia de Dios. Como se afirma, la objeción fue simplemente irrelevante para la mayoría de los apologetas cristianos, ya que prácticamente todos ellos usaron los milagros no como una prueba de la existencia de Dios, sino como una prueba de su acción en el mundo. Por lo tanto, Spinoza realmente estaba atacando a un hombre de paja.

Sin embargo, el razonamiento de apoyo de la objeción era relevante para la posición de los cristianos. El punto principal de Spinoza era que una prueba para Dios debe ser absolutamente cierta. Dado que inferimos la existencia de Dios a partir de las leyes inmutables de la naturaleza, cualquier cosa que arroje dudas sobre esas leyes arroja dudas sobre la existencia de Dios. Dos supuestos parecen subyacer al razonamiento de Spinoza: primero, que una demostración de la existencia de Dios debe ser demostrativamente cierta; y segundo, que la existencia de Dios se infiere de las leyes naturales. Pero los apologetas cristianos negaron estas dos suposiciones. Los que tenían una mentalidad más empírica sostenían que un argumento convincente para la existencia de Dios no tiene que ser demostrativamente cierto. Pensemos, por ejemplo, en el argumento teleológico de Paley: aunque no alcanza la certeza absoluta, afirmaba que era más plausible creer en Dios que no hacerlo. Los filósofos contemporáneos están de acuerdo en que si tuviéramos justificación para aceptar solo aquellas conclusiones demostradas con certeza demostrativa, entonces deberíamos saber muy, muy poco. El segundo supuesto no tiene en cuenta el hecho de que hay

otros argumentos para la existencia de Dios que no se basan en leyes naturales. Por ejemplo, Clarke, aunque compartía la preocupación de Spinoza por la certeza demostrativa, sin embargo creía que los argumentos ontológicos y cosmológicos proporcionaban motivos racionales para aceptar la existencia de Dios. Entonces, aunque la ley natural fuera incierta, Clarke no cuestionaría la existencia de Dios.

Pero, ¿la objeción de Spinoza es verdadera? Parece pensar que la admisión de un verdadero milagro derrocaría la ley natural violada por el milagro. Ahora ya hemos visto que los milagros, bien definidos, no violan las leyes naturales y por lo tanto no ponen en duda su verdad. Tal vez Spinoza insistiría en que si se demostrara que ocurría algún evento que según la comprensión actual de la ley natural es naturalmente imposible, entonces, en lugar de admitir que ha ocurrido un milagro, deberíamos revisar la ley natural para permitir la ocurrencia natural de tal evento Pero Clarke y Paley argumentaron de manera más persuasiva que un milagro no necesita revertir la regularidad general de la naturaleza; un milagro muestra, como máximo, la intervención de Dios en ese punto particular. Como argumenta Richard Swinburne, una ley natural no es abolida debido a una excepción; la excepción debe ocurrir repetidamente siempre que las condiciones para ello estén presentes. Si el evento no volviera a ocurrir bajo circunstancias idénticas, entonces la ley no será abandonada. Una ley natural no será reformulada a menos que una nueva versión produzca una mejor predictibilidad de eventos futuros sin ser más complicada que la ley original. Pero si la nueva versión no mejora al predecir los fenómenos y explicar el evento en cuestión, entonces el evento simplemente seguirá siendo una excepción inexplicada a la ley natural. Por lo tanto, el temor de Spinoza de que los milagros destruirían el tejido de la ley natural parece ser injustificado. En lugar de llevarnos a los brazos del ateísmo, las excepciones a las leyes naturales podrían llevarnos a discernir la acción de Dios en el mundo en ese punto.

El subpunto de Spinoza de que los milagros no podían probar la existencia de Dios, sino solo de un ser menor, no golpeó a la mayoría de los apologetas cristianos porque no estaban tratando de probar la existencia de Dios. Habiendo probado o presupuesto la existencia de Dios, usaron los milagros principalmente para mostrar que el teísmo cristiano era verdadero.

Sin embargo, los apologetas cristianos estaban muy preocupados acerca de cómo mostrar en un caso particular que un milagro no era demoníaco sino divino. Creo que su respuesta a este problema constituye una de sus contribuciones más importantes y perdurables a la discusión de los milagros. Sostuvieron que el contexto doctrinal del milagro lo hace evidente si el milagro es verdaderamente de Dios. De

esta forma llamaron la atención sobre el contexto histórico-religioso en el que se produjo el milagro como la clave para la interpretación de ese milagro. Esto es muy significativo, ya que un milagro sin contexto es intrínsecamente ambiguo. Este es el problema con el ejemplo de Hume de la revivificación de la reina Isabel: el evento carece de contexto religioso y aparece como una anomalía escueta e inexplicable. Por lo tanto, uno siente un grado de simpatía por el escepticismo de Hume. ¡Pero cuán diferente es con el caso de la resurrección de Jesús! Ocurre en el contexto de y como clímax de la vida y enseñanzas incomparables de Jesús y produjo un efecto tan profundo en sus seguidores que lo llamaron Señor y proclamaron la salvación para todos los hombres en su nombre. Debería, por lo tanto, darnos una pausa seria, mientras que la resucitación de la reina Isabel solo causaría perplejidad. El contexto histórico-religioso es crucial para la interpretación de un evento milagroso.

La preocupación de Spinoza con los seres espirituales menores como los ángeles y los demonios probablemente no molestaría a muchas mentes contemporáneas. Tales seres son parte del mobiliario, por así decirlo, de una cosmovisión teísta más amplia, de modo que ningún ateo hoy concedería seriamente los milagros del Evangelio y, sin embargo, sostiene que fueron realizados por ángeles. No parece injustificado inferir que si tales eventos son genuinos milagros, entonces fueron obra de Dios.

El último subpunto de Spinoza, que un supuesto milagro puede ser realmente el efecto de una ley de la naturaleza desconocida, no es realmente una objeción contra la ocurrencia de milagros, sino contra la identificación de milagros. Concedido que los milagros son posibles, ¿cómo podemos saber cuándo ha ocurrido uno? Este problema ha sido persuasivamente formulado en nuestros días por el filósofo británico Antony Flew:

> Simplemente no tenemos, ni podríamos tener, ningún criterio natural... que nos permita decir, cuando nos enfrentamos con algo que realmente ocurrió, que aquí tenemos un logro que la naturaleza, dejada a sus propios dispositivos sin ayuda, nunca podría abarcar. El científico natural, confrontado con alguna ocurrencia inconsistente con una proposición que previamente se creía que expresaba una ley de la naturaleza, puede encontrar en esta inquietante inconsistencia un fundamento para proclamar que la ley particular de la naturaleza ¡ha sido anulada sobrenaturalmente![317]

La respuesta de Sherlock y Houtteville a esta objeción, que una ley de la naturaleza desconocida es el medio de Dios para producir el evento, sin duda es inadecuada. Porque podría ser tan fácil que el evento no sea un acto de Dios, simplemente un accidente espontáneo de la naturaleza sin significado religioso. Más

bien, creo que Le Clerc y Vernet han adoptado una táctica mejor: cuando los milagros ocurren en un momento trascendental (por ejemplo, la lepra de un hombre desaparece cuando Jesús pronunció las palabras "Sé limpio") y no se repiten regularmente en la historia, y cuando los milagros en cuestión son numerosos y diversos, entonces la posibilidad de que sean el resultado de causas naturales desconocidas es mínima. Ya que, como veremos, la mayoría de los críticos ahora reconocen que Jesús realizó lo que podemos llamar milagros, esta respuesta a Spinoza y Flew parece ser una defensa convincente del origen sobrenatural de los milagros del Evangelio. Stephen Bilynskyj proporciona los siguientes criterios para identificar algún evento E como un milagro:[318]

> 1) La evidencia para la ocurrencia de E es al menos tan buena como para otros eventos aceptables pero inusuales, similarmente distantes en el tiempo y el espacio desde el punto de la investigación;
> 2) Una descripción de las naturalezas y/o poderes de los agentes naturales causalmente relevantes, de manera que puedan explicar E, sería torpe y ad hoc;
> 3) No hay evidencia, excepto la inexplicabilidad de E para uno o más agentes naturales que podrían producir E;
> 4) Hay alguna justificación para una explicación sobrenatural de E, independientemente de la inexplicabilidad de E.

Incluso si dejamos de lado los milagros de Jesús y enfocamos nuestra atención en su resurrección de entre los muertos, creo que la naturaleza sobrenatural de solo ese evento puede ser defendida con éxito. No preguntamos aquí si los hechos del caso, como la tumba vacía o las apariciones de resurrección, podrían explicarse de forma natural. La pregunta es: si Jesús realmente resucitó de entre los muertos, ¿estaríamos justificados entonces al inferir una causa sobrenatural para ese evento? Aquí la abrumadora mayoría de la gente diría que sí. Aquellos que discuten en contra de la resurrección tratan de explicar los hechos del caso sin permitir que Jesús resucite de entre los muertos. No conozco a ningún crítico que argumente que la mejor explicación de los hechos históricos es que Jesús resucitó de entre los muertos, pero que su resurrección no fue un milagro, sino un acontecimiento perfectamente natural. Eso parecería ser una obstinación algo desesperada.

Dos factores subyacen a este razonamiento. En primer lugar, la resurrección excede tanto lo que sabemos de las causas naturales que parece más razonable

atribuirla a una causa sobrenatural. Hume mismo afirmó que nunca en la historia del mundo se ha escuchado que un hombre verdaderamente muerto (en el caso de Jesús por una noche, un día y una noche) haya resucitado de entre los muertos. Dado el tiempo que Jesús había estado muerto, sería inútil comparar su resurrección con la reanimación de las personas que se declararon clínicamente muertas en los hospitales. Pero más que eso: es muy importante entender que la resurrección fue más que la resucitación de un cadáver. No fue un retorno a la vida terrenal mortal; más bien fue la transformación del cuerpo a un nuevo modo de existencia, que Pablo describió como poderoso, glorioso, imperecedero y dirigido por el Espíritu (1 Corintios 15:42-44). Es inconcebible que tal evento pueda ser el producto de causas naturales. Además, si fuera el efecto de causas puramente naturales, entonces su singularidad en la historia de la humanidad se vuelve muy difícil de entender: ¿por qué no ha sucedido otra vez? En los más de dos mil años transcurridos desde ese evento, no se han descubierto causas naturales que puedan explicarlo. Por el contrario, el avance de la ciencia solo ha servido para confirmar que tal evento es naturalmente imposible.

Segundo, la explicación sobrenatural se da de inmediato en el contexto histórico religioso en el que ocurrió el evento. La resurrección de Jesús no fue simplemente un evento anómalo, que ocurrió sin contexto; fue el clímax de la vida y las enseñanzas de Jesús. Como explica Wolfhart Pannenberg,

> La resurrección de Jesús adquiere un significado tan decisivo, no simplemente porque alguien ha resucitado de entre los muertos, sino porque es Jesús de Nazaret, cuya ejecución fue instigada por los judíos porque había blasfemado contra Dios.[319]
>
> El reclamo de la autoridad de Jesús, a través del cual él se puso en el lugar de Dios, fue... blasfemo para los oídos judíos. Debido a esto, Jesús también fue difamado ante el gobernador romano como rebelde. Si Jesús realmente ha resucitado, este reclamo ha sido confirmado de forma visible e inequívoca por el Dios de Israel, que supuestamente fue blasfemado por Jesús.[320]

Por lo tanto, el contexto histórico-religioso nos proporciona la clave del carácter sobrenatural de ese evento.

Una observación final sobre la objeción de Spinoza contra la identificación de un milagro: su argumento, a diferencia del de Hume, no surge de la naturaleza de la investigación histórica. Más bien, los propios testigos del evento podrían sopesar la objeción de Spinoza. Pero en este caso, el argumento conduce a un escepticismo insostenible. Llega un momento en que la realidad del milagro ante nosotros rompe

la base del escepticismo. Pienso, por ejemplo, en esa deliciosa escena de El Cántico de Navidad de Dickens en la que Scrooge se enfrenta al fantasma de Marley, todos encadenados:

> "No crees en mí", observó el Fantasma.
> "No", dijo Scrooge.
> "¿Qué evidencia tendrías de mi realidad más allá de la de tus sentidos?"
> "No lo sé", dijo Scrooge.
> "¿Por qué dudas de tus sentidos?"
> "Porque", dijo Scrooge, "algo pequeño los afecta. Un ligero desorden del estómago los convierte en trampas. Tú puedes ser un pedazo de carne no digerido, una mancha de mostaza, una migaja de queso, un fragmento de papa cruda. Hay más salsa que tumba en lo que a ti respecta, lo que sea que seas".
> "… ¿Ves este palillo de dientes?" dijo Scrooge.
> "Sí", respondió el Fantasma.
> "... ¡Bien!"respondió Scrooge, "no tengo más remedio que tragar esto, y seré perseguido por el resto de mi vida por una legión de duendes, todo de mi propia creación. ¡Bobadas!, te digo ¡Patrañas!
> Ante esto, el espíritu lanzó un grito espantoso y agitó su cadena con un ruido tan lúgubre y espantoso, que Scrooge se agarró fuertemente a su silla, para evitar caer en un desmayo. Pero cuánto más grande era su horror, cuando el fantasma, quitándose el vendaje alrededor de su cabeza... ¡su mandíbula inferior cayó sobre su pecho!
> Scrooge se arrodilló y se llevó las manos a la cara.
> "¡Misericordia!", dijo. "Aparición terrible, ¿por qué me molestas?""¡Hombre de mente mundana!", respondió el Fantasma, "¿crees en mí o no?"
> "Sí creo", dijo Scrooge. "Debo creer".[321]

Tal escepticismo como el de Scrooge se vuelve insostenible cuando se lo confronta con la realidad evidente de un milagro tan sorprendente. ¿Podemos imaginar, por ejemplo, dudando de que Tomás, cuando se enfrenta con el Jesús resucitado, considera seriamente si lo que vio palpablemente ante él podría no ser el efecto de una causa natural desconocida? Si el mismo Jesús hubiera encontrado tal escepticismo, ¿no lo habría atribuido a la dureza del corazón? Bajo esta luz, tal escepticismo no necesita ser refutado demostrativamente, sino que es

autocondenado. Tal vez Pascal estaba en lo cierto al decir que Dios ha dado evidencia suficientemente clara para aquellos con un corazón abierto, pero lo suficientemente vaga como para no obligar a aquellos cuyos corazones están cerrados.

Objeciones de Hume

El Argumento "En Principio"

El argumento "en principio" de Hume, a pesar de su influencia, especialmente sobre los eruditos bíblicos, es generalmente reconocido por los filósofos de hoy como, en palabras del filósofo de la ciencia John Earman, un "fracaso despreciable".[322] Incluso los admiradores de Hume intentan a lo sumo rescatar algo perspicaz de su intrincada discusión, por lo general la máxima de Hume de que "ningún testimonio... es suficiente para establecer un milagro, a menos que este testimonio sea de tal clase que... su falsedad sería más milagrosa que el hecho que intenta establecer". Pero, como veremos, incluso esa máxima requiere una nueva reinterpretación.

El argumento de Hume en realidad cae en dos reclamos más o menos independientes. Por un lado, está su afirmación de que los milagros son por definición completamente improbables; por otro lado, existe su afirmación de que ninguna evidencia de un supuesto milagro puede servir para superar su improbabilidad intrínseca. Como resultado, ambas afirmaciones están equivocadas.

Consideremos el segundo reclamo primero, que ninguna cantidad de evidencia puede servir para establecer un milagro. Estimulado por el argumento de Hume contra los milagros, surgió una discusión entre teóricos de la probabilidad desde Condorcet hasta John Stuart Mill sobre cuánta evidencia se necesita para establecer la ocurrencia de eventos altamente improbables.[323] Pronto se dio cuenta de que si uno simplemente pesaba la probabilidad del evento contra la confiabilidad del testigo del evento, entonces deberíamos ser inducidos a negar la ocurrencia de eventos que, aunque altamente improbables, razonablemente sabemos que sucedieron. Por ejemplo, si en las noticias matutinas escuchas que la selección de la lotería de la noche anterior fue 7492871, este es un informe de un evento extraordinariamente improbable, uno de varios millones, e incluso si se sabe que la precisión de las noticias matinales es de 99.99 por ciento, la improbabilidad del evento reportado hundirá la probabilidad de la fiabilidad del testigo, por lo que nunca deberíamos creer en dichos informes. Para creer en el informe, Hume nos exigiría tener suficiente evidencia a favor de la confiabilidad de las noticias matutinas para contrarrestar la improbabilidad de la elección ganadora, lo cual es absurdo. Por lo

tanto, Paley tenía razón cuando acusaba que el argumento de Hume podía llevarnos a situaciones en las que nos veríamos obligados a negar el testimonio de los testigos más confiables debido a consideraciones generales. Y eso no solo se aplica a los eventos milagrosos, sino también a los eventos no milagrosos, como lo advirtió Sherlock y Less, como el mismo Hume admitió con respecto al hombre en los trópicos confrontado con las historias sobre el hielo de los viajeros.

Los teóricos de la probabilidad vieron que lo que también se debe considerar es la probabilidad de que si el evento reportado no ha ocurrido, entonces el testimonio del testigo es tal como es. Como Mill escribió,

> Para saber si una coincidencia requiere o no más evidencia para hacerla creíble que un evento ordinario, debemos referirnos, en cada instancia, a los primeros principios, y estimar de nuevo cuál es la probabilidad de que el testimonio dado haya sido entregado en ese momento, suponiendo que el hecho que afirma no sea cierto.[324]

Por lo tanto, para volver a nuestro ejemplo, la probabilidad de que las noticias matutinas anuncien la selección como 7492871 si se hubiera elegido otro número es increíblemente pequeña, dado que los presentadores de noticias no tenían preferencia por el número anunciado. Por otro lado, el anuncio es mucho más probable si 7492871 fuera el número real elegido. Esta probabilidad comparativa contrarresta fácilmente la alta improbabilidad previa del evento informado.

La comprensión por parte de los teóricos de la probabilidad de que otros factores deben incluirse en el cálculo correcto de la probabilidad de algún evento se expresa en el Teorema de Bayes, que encontramos en el capítulo 1. Dejando a M = algún evento milagroso, E =la evidencia específica para ese evento, y B= nuestra cosmovisión aparte de la evidencia específica, la llamada “forma de probabilidades” del teorema de Bayes:

$$\frac{Pr \cdot (M|E\&B)}{Pr \cdot (not - M|E\&B)} = \frac{Pr \cdot (M|B)}{Pr \cdot (not - M|B)} \times \frac{Pr \cdot (E|M\&B)}{Pr \cdot (E|not - M\&B)}$$

En el lado izquierdo de la ecuación Pr(M|E&B) representa la probabilidad del milagro dada la evidencia total, y Pr(no-M|E&B) representa la probabilidad de que el milagro no ocurra dada la evidencia total. La forma de probabilidad del Teorema de Bayes nos da la razón de estas dos probabilidades.[325] Si la proporción es 1/1, entonces M y no-M tienen la misma probabilidad; las probabilidades de que se

produzca M son, como dicen, cincuenta/cincuenta, o 50 por ciento. Si representamos esta proporción como A/B, lo que Hume quiere mostrar es que, en principio, A<B, por ejemplo, 2/3 o 4/9 o lo que sea. Por lo tanto, dadas las probabilidades, uno nunca podría creer racionalmente, sin importar la evidencia, que se haya producido un milagro.

Ahora bien, si el milagro es más probable no será determinado por las proporciones en el lado derecho de la ecuación. En la primera proporción, el numerador Pr(M|B) representa la probabilidad intrínseca del milagro, y el denominador Pr(no-M|B) representa la probabilidad intrínseca de que el milagro no se produzca. Estamos preguntando aquí qué es más probable, M o no-M, en relación sólo con nuestra cosmovisión, abstrayendo de la evidencia específica de M. En la segunda proporción, el numerador Pr(E|M&B) representa el poder explicativo del milagro, y el denominador Pr(E|no-M&B) representa el poder explicativo de que el milagro no ha ocurrido. Estamos preguntando qué es lo que mejor explica la evidencia específica que tenemos, M o no-M.

Ahora observa que incluso si la proporción de las probabilidades intrínsecas pesa fuertemente contra M, esa improbabilidad puede compensarse si la proporción que representa el poder explicativo de M o no-M pesa igual o mayor a favor de M. Por ejemplo, (1/100) × (100/1) = 100/100 = 1/1, o una probabilidad del 50% a favor de M.

Desafortunadamente, Hume nunca discute la segunda razón que representa el poder explicativo de que el milagro ocurra o no. Él se enfoca casi exclusivamente en Pr(M|B), la probabilidad intrínseca de un milagro, afirmando que es tan inevitablemente baja que ninguna cantidad de evidencia puede establecer un milagro. Pero eso es claramente incorrecto, ya que no importa qué valor distinto de cero uno asigne a la primera proporción, el milagro puede ser muy probable en la evidencia total si la segunda proporción es suficientemente grande.[326] ¡Demasiado para el argumento en principio de Hume!

Hume dice que "ningún testimonio... es suficiente para establecer un milagro, a menos que este testimonio sea de tal clase que... su falsedad sería más milagrosa, que el hecho que intenta establecer". Esto es lo más cerca que Hume llega a discernir los factores restantes en el cálculo de probabilidades. La manera de Hume de poner su máxima está retóricamente cargada, sin embargo, es equívoco con el término "milagroso". Dado que no es en absoluto milagroso que el testimonio humano sea falso, cualquier milagro, por pequeño que sea, parecería ser más milagroso que el testimonio siendo falso. De hecho, parecería casi sacrílego sugerir, por ejemplo, que el error de los discípulos sería un milagro mayor que la resurrección de Cristo. Pero

la máxima de Hume no es realmente usar "milagroso" en el sentido de "naturalmente imposible". Para ver este punto, supongamos, por el bien de la discusión, que es más intrínsecamente probable que Jesús resucite de entre los muertos a que los discípulos hayan sido engañadores o engañados. En tal caso, su testimonio puede, de hecho, ser suficiente para establecer el hecho de la resurrección de Jesús, a pesar de que la resurrección de Jesús es, técnicamente hablando, más milagrosa que su testimonio siendo falso. Por supuesto, Hume argumenta que un evento milagroso siempre será más improbable que la falsedad del testimonio que lo respalda. Pero eso solo sirve para subrayar el punto de que el problema real aquí es la probabilidad de los eventos, no lo milagroso. Lo milagroso de un evento es simplemente el medio por el cual Hume se esfuerza por mostrar su improbabilidad. Es la improbabilidad de las afirmaciones milagrosas que Hume busca. Así como Paley correctamente discernió y como reconocen los pensadores contemporáneos, lo que la máxima de Hume, menos expresada peyorativamente, realmente significa es "ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que este testimonio sea de tal clase que su falsedad sería más improbable que el hecho que se esfuerza por establecer". Paley acepta la máxima de Hume y cuestiona el argumento de Hume de que siempre es más probable que el testimonio en apoyo de un milagro sea falso que el hecho haya realmente ocurrido.

Hay un lema amado en la subcultura del pensamiento libre de que "los eventos extraordinarios requieren evidencia extraordinaria". Lo que ahora vemos es que este lema aparentemente de sentido común es, de hecho, falso como se entiende habitualmente. Para establecer la ocurrencia de un evento altamente improbable, uno no necesita tener mucha evidencia. El único sentido plausible en que el lema es verdadero es que para establecer la ocurrencia de un evento que tiene una probabilidad intrínseca muy baja, entonces la evidencia también debería tener una probabilidad intrínseca muy baja, es decir, $Pr(E|B)$ tendría que ser muy bajo. Entonces, para volver a nuestro ejemplo de la selección en la lotería de la noche anterior, es altamente improbable, dado nuestro conocimiento previo del mundo, que las noticias de la mañana anunciaran precisamente ese número específico de todos los números que podrían haber sido anunciados. En ese sentido pickwickiano, la evidencia para la elección ganadora es, de hecho, extraordinaria. Pero obviamente, ese no es el sentido que los escépticos tienen en mente cuando dicen que se necesita evidencia extraordinaria para establecer la ocurrencia de un evento extraordinario. Porque esa condición se cumple fácilmente en el sentido pickwickiano. El escéptico no puede querer decir razonablemente que los eventos milagrosos requieren

evidencia milagrosa, porque eso nos obligaría a rechazar cualquier afirmación milagrosa, incluso si la evidencia totalmente natural hizo que el milagro fuera más probable que su negación. Lo que el escéptico parece decir con su lema es que para creer racionalmente en un evento milagroso, debes tener una enorme cantidad de evidencia. Pero, ¿por qué pensar que ese es el caso? "Porque un milagro es tan improbable", dirá el escéptico. Pero el teorema de Bayes muestra que creer racionalmente en un evento altamente improbable no requiere una enorme cantidad de evidencia. Lo que es crucial es que la evidencia sea mucho más probable para afirmar que el evento ocurrió que para negarlo. La conclusión es que no siempre se necesita una gran cantidad de evidencia para establecer un milagro.

J. Howard Sobel toma la máxima de Hume para afirmar que Pr(M|E&B)> 1/2 solo si Pr(M|B)> Pr(no-M&E|B).[327] La interpretación de Sobel de "la falsedad del testimonio" como Pr(no-M&E|B) es controvertida,[328] pero su fórmula establece una condición necesaria de Pr(M|E&B)> 1/2. Pero no hay nada en esta fórmula que demuestre que, en principio, es imposible establecer la ocurrencia de un milagro. Uno podría pensar que, en relación con nuestra cosmovisión, un milagro es siempre más improbable que el hecho de que el milagro no ocurra y que la evidencia sea como es. Pero eso de ninguna manera es el caso. Recuerda que la evidencia en sí misma puede ser extraordinaria en el sentido pickwickiano del ser, como el milagro, altamente improbable en relación con solo la cosmovisión, de modo que Pr(no-M&E|B) <Pr(M|B). Irónicamente, el lema del escéptico lo muerde, porque la evidencia puede ser extraordinaria, es decir, altamente improbable en relación con nuestro conocimiento previo, de modo que se cumple la condición de Sobel.

Para demostrar que ninguna evidencia puede en principio establecer la historicidad de un milagro, Hume necesita mostrar que la probabilidad intrínseca de cualquier reclamo milagroso es tan baja que nunca se puede superar. Esto nos lleva de vuelta a la primera parte del argumento de Hume, que los milagros son por definición completamente improbables. Hume afirmó que la experiencia uniforme de la humanidad apoya las leyes de la naturaleza en lugar de los milagros. Ahora tal aseveración aparece al pie de la letra como una petición de principio. Decir que la experiencia uniforme es contraria a los milagros implica asumir implícitamente que todos los informes milagrosos son falsos. Earman interpreta que Hume quiere decir, no que la experiencia uniforme es contraria a los milagros, sino que hasta el caso bajo investigación, la experiencia uniforme ha sido contra los milagros; es decir, cuando llegamos a un supuesto reclamo de milagro, lo hacemos sabiendo que todas las afirmaciones milagrosas anteriores aparte de ésta han sido falsas. Earman traduce a

Hume para interpretar Pr(M|B) en términos de frecuencia. Los milagros son completamente improbables porque divergen de la experiencia uniforme de la humanidad. Pero Earman señala que el modelo de frecuencia de probabilidad simplemente no funcionará en este contexto. Porque intentar interpretar las probabilidades en el Teorema de Bayes como frecuencias objetivas descalificaría muchas de las hipótesis teóricas de las ciencias avanzadas. Por ejemplo, los científicos están invirtiendo largas horas y millones de dólares esperando la observación de un evento de descomposición del protón, aunque tal evento nunca se ha observado. Según el modelo de probabilidad de Hume, tal investigación es una pérdida de tiempo y dinero, ya que el evento tendrá una probabilidad de cero. Earman concluye que en el caso de Pr(M|B) la guía para asignar probabilidad "no puede tomar la forma de mentalidad simple" de usar la frecuencia de eventos tipo M en la experiencia pasada; esa frecuencia puede ser planamente cero (como en la desintegración del protón), pero sería imprudente por lo tanto establecer Pr(M|B) = 0.[329]

Cómo evaluamos la probabilidad intrínseca de M dependerá de cómo se caracterice M. Tomemos la resurrección de Jesús, por ejemplo. La hipótesis "Jesús resucitó de entre los muertos" es ambigua y comprende dos hipótesis radicalmente diferentes. Una es que "Jesús resucitó naturalmente de entre los muertos"; la otra es que "Jesús se levantó sobrenaturalmente de entre los muertos", o que "Dios resucitó a Jesús de los muertos". La primera se está de acuerdo para muchos en que es escandalosamente improbables. Dado lo que sabemos sobre la necrosis celular, la hipótesis "Jesús resucitó naturalmente de entre los muertos" es fantástica, incluso inimaginable, improbable. Teorías de conspiración, teorías aparentes de la muerte, teorías de alucinación, teorías de hermanos gemelos: casi cualquier hipótesis, aunque poco probable, parece más probable que la hipótesis de que todas las células en el cadáver de Jesús volvieron espontáneamente a la vida. En consecuencia, esa improbabilidad reducirá en gran medida la probabilidad de que "Jesús resucitó de la muerte", ya que esa probabilidad será una función de sus dos hipótesis componentes, una natural y otra sobrenatural. Pero la evidencia de las leyes de la naturaleza que hace improbable la hipótesis de que Jesús surgió naturalmente de la tumba es simplemente irrelevante para la probabilidad de la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Dado que nuestro interés está en si Jesús resucitó sobrenaturalmente de entre los muertos, podemos evaluar esta hipótesis por sí misma.

Preguntémonos, entonces, cuál es la probabilidad intrínseca de la hipótesis R = "Dios resucitó a Jesús de entre los muertos". La forma en que evaluemos Pr(R|B)

dependerá de si nuestro conocimiento básico B incluye los hechos que respaldan los argumentos de teología natural para la existencia de Dios, como el origen del universo, el ajuste fino del universo, los valores y deberes morales objetivos, y así sucesivamente. Si no lo hace, Pr(R|B) será más baja, porque entonces nuestra evidencia E tendrá que cargar con toda la carga de justificar la creencia en la existencia de Dios y en la resurrección de Jesús. Si colocamos D= la existencia de Dios, el teorema de la probabilidad total nos dice:

$$Pr(R|B) = [Pr(R|D\&B) \times Pr(D|B)] + [Pr(R|\text{no-}D\&B) \times Pr(\text{no-}D|B)]$$

Ahora Pr(R|no-D&B) es 0, ya que es imposible para Dios resucitar a Jesús si Dios no existe. Entonces Pr(R|B) se reduce a solo Pr(R|D&B) × Pr(D|B). Como hemos visto, los defensores clásicos de los milagros no los trataban como argumentos para la existencia de Dios; más bien, la existencia de Dios estaba implícita en hechos ya incluidos en B. Entonces, incluyamos en B todos los hechos que respaldan las premisas de los argumentos de la teología natural. Sobre esta base, supongamos que la probabilidad de la existencia de Dios en la cosmovisión Pr(D|B) es al menos 0.5. La probabilidad restante para estimar es Pr(R|D&B), la probabilidad de que Dios resucite a Jesús de entre los muertos, dado que Dios existe. Podemos pensar en esta probabilidad como el grado de expectativa de que un agente perfectamente racional tendría que, dado D&B, Dios resucitaría a Jesús de Nazaret de entre los muertos. Dios nunca antes ha intervenido para hacer tal cosa, hasta donde sabemos, y hay otras maneras en que él podría vindicar a Jesús, si así lo quisiera, si es que quiere. Entonces, ¿cómo evaluaría un agente perfectamente racional el riesgo de apostar en este caso que, dado D&B, Dios resucitaría a Jesús de entre los muertos? Al estimar esta probabilidad, no debemos abstraernos del contexto histórico de la propia vida, ministerio y enseñanza de Jesús, en la medida en que estos puedan ser incluidos en nuestro conocimiento previo. Cuando incluimos en B nuestro conocimiento de la vida del Jesús histórico hasta el momento de su crucifixión y sepultura, no creo que podamos decir que Dios resucitando a Jesús es improbable. Entonces, solo por el bien de la ilustración, digamos que Pr(R|D&B) = 0.5. En ese caso Pr(R|B) = 0.5 × 0.5 = 0.25, o uno de cada cuatro. Tal improbabilidad intrínseca es fácilmente superada por los otros factores en el Teorema de Bayes.

Ahora, de hecho, creo que es imposible asignar un valor a una probabilidad como Pr(R|D&B) con algún tipo de confianza, por lo que Pr(R|B) permanecerá inescrutable. La dificultad aquí es que estamos tratando con un agente libre (el Creador del universo), y ¿cómo sabemos qué haría con respecto a Jesús? Pero creo

que podemos decir que no hay ninguna razón para pensar que Pr(R|D&B) sea terriblemente baja, por lo que Pr(R|B) se vuelve abrumadoramente improbable. Ciertamente no podemos considerar que Pr(R|D&B) sea terriblemente baja simplemente por la infrecuencia de las resurrecciones, porque puede ser precisamente por la singularidad de la resurrección que es altamente probable que Dios elija un evento tan espectacular como medio para vindicar a Jesús.

En cualquier caso, creo que es evidente que aquí no hay un argumento "en principio" contra los milagros. Más bien, lo que estará en juego, como lo ilustra nuestro ejemplo de la resurrección de Jesús, es un argumento "de hecho" que maneja un reclamo milagroso falso en su contexto histórico, dada la evidencia de la existencia de Dios. Entonces, el escéptico seguidor de Hume no ha podido demostrar que cualquier posible reclamo milagroso tenga una probabilidad intrínsecamente baja. Combina este resultado con nuestra conclusión anterior de que incluso las probabilidades intrínsecas increíblemente bajas pueden ser superadas por los otros factores en el Teorema de Bayes, y es evidente por qué los pensadores contemporáneos han llegado a ver el argumento de Hume como un fracaso.[330]

Aunque la falacia del razonamiento de Hume ha sido reconocida por la mayoría de los filósofos que escriben sobre el tema hoy en día, todavía existe una suposición generalizada de que si la investigación histórica es factible, entonces uno debe adoptar una especie de naturalismo metodológico como principio historiográfico fundamental. Según esta perspectiva, los historiadores deben adoptar como principio metodológico una especie de "naturalismo histórico" que excluye lo sobrenatural. Antony Flew, aunque reconoce el fracaso del argumento de Hume, ha tratado de defender la presunción contra los milagros en los estudios históricos. El escribe:

> Es sola y precisamente al suponer que las leyes que se sostienen hoy tienen lugar en el pasado y al emplear como cánones todo nuestro conocimiento... de lo que es probable o improbable, posible o imposible, que podemos interpretar racionalmente los restos del pasado como evidencia y a partir de ello construir nuestra explicación de lo que realmente sucedió. Pero en este contexto, lo que es imposible es lo que está físicamente, en oposición a lo lógicamente imposible. Y la "posibilidad física" es, y seguramente tiene que definirse, en términos de inconsistencia con una verdadera ley de la naturaleza.... Nuestro único motivo para caracterizar una ocurrencia reportada como milagrosa es, al mismo tiempo, una razón suficiente para llamarla físicamente imposible.[331]

Este punto de vista es simplemente una reformulación del principio de analogía del teólogo alemán del siglo XIX Ernst Troeltsch. Según Troeltsch, uno de los

principios historiográficos más básicos es que el pasado no difiere esencialmente del presente. Aunque los eventos del pasado obviamente no son los mismos eventos que los del presente, deben ser el mismo tipo de eventos para que la investigación histórica sea posible. Troeltsch se dio cuenta de que este principio era incompatible con los acontecimientos milagrosos de los Evangelios y por lo tanto sostuvo que deben ser considerados como no históricos.

En nuestros días, sin embargo, Wolfhart Pannenberg ha argumentado persuasivamente que el principio de analogía de Troeltsch no puede emplearse legítimamente para desterrar todos los sucesos no análogos de la historia. Según Pannenberg, la analogía, cuando se define adecuadamente, significa que en una situación histórica poco clara debemos interpretar los hechos en términos de experiencia conocida. Troeltsch, sin embargo, usa la analogía para restringir todos los eventos pasados a eventos puramente naturales. Pero, sostiene Pannenberg, el hecho de que un evento irrumpa todas las analogías al presente no puede utilizarse para disputar su historicidad. Cuando, por ejemplo, se desestiman los mitos, leyendas, ilusiones y cosas por el estilo como no históricos, no es porque sean inusuales, sino porque son análogos a las formas presentes de conciencia a las que no corresponde ninguna realidad histórica. Cuando se dice que ha ocurrido un evento para el cual no existe una analogía presente, no podemos descartar automáticamente su historicidad; para hacer eso debemos tener una analogía con alguna forma conocida de conciencia a la que no corresponde ninguna realidad que fuera suficiente para explicar la situación.

Pannenberg reformuló así el principio de analogía de Troeltsch de tal manera que no es la falta de una analogía lo que muestra que un evento no es histórico, sino la presencia de una analogía positiva con las formas de pensamiento conocidas que muestran que un supuesto milagro es no histórico. Por lo tanto, él ha afirmado en otra parte que si las narrativas de Pascua fueron esencialmente construcciones secundarias análogas a los fenómenos religiosos comparativos comunes, si se demostrara que las apariciones de Pascua corresponden completamente al modelo de alucinaciones, y si se demostrara que la tradición del sepulcro vacío es una leyenda tardía, entonces la resurrección debería ser evaluada como no histórica. De esta forma, la falta de una analogía con la experiencia presente no dice nada a favor o en contra de la historicidad de un evento. El uso de Pannenberg del principio conserva la estructura análoga del pasado al presente o a lo conocido, lo que hace posible la investigación de la historia sin forzar el pasado en el molde del presente. Por lo tanto, parece que el argumento “en principio” de Hume no termina mejor que las

objeciones de Spinoza.

El Argumento "De Hecho"

Si, entonces, no hay una objeción "en principio" a la identificación de los milagros, ¿qué se puede decir de los argumentos "de hecho" de Hume? Todos sus puntos tienen fuerza, pero el hecho es que estas consideraciones generales no pueden usarse para decidir la historicidad de ningún milagro en particular. Sirven para hacernos prudentes en la investigación de cualquier milagro, pero la única forma en que se puede resolver la cuestión de la historicidad es a través de una investigación de este tipo. El cuarto punto de Hume (que los milagros ocurran en todas las religiones y se anulen entre sí) trata de impedir una investigación, pero sigue siendo una cuestión empírica si la evidencia de cualquier milagro que apoye un reclamo contra cristiano es también (o mejor) atestiguada como la evidencia de los milagros y la resurrección de Jesús. Y si esta última demostrara ser genuina, entonces podemos renunciar a la investigación de cada milagro contra cristiano, ya que la mayoría de estos se vuelven insignificantes al lado de los milagros del Evangelio.

Conclusión

Por lo tanto, creo que en su mayor parte los apologetas cristianos argumentaron correctamente en contra de sus oponentes deístas; y es triste que el siglo XIX no haya podido discernir este hecho. La presuposición contra los milagros sobrevive en la teología solo como una resaca de una era deísta anterior y ahora debe ser de una vez por todas abandonada.

Aplicación Práctica

Al igual que el contenido del último capítulo, el material compartido en este capítulo no debe, debo confesar, admitir mucha aplicación práctica en el evangelismo. Nunca me he encontrado con un no cristiano que haya rechazado el evangelio debido a una objeción manifiesta a los milagros.

Sin embargo, esta sección es extremadamente importante porque la presuposición de la crítica bíblica moderna ha sido la imposibilidad o inidentificabilidad de los milagros, por lo que un enfoque de mente abierta a las Escrituras necesita una defensa previa de la racionalidad de la creencia en los milagros. Por ejemplo, el infame Jesus Seminar, un grupo de críticos radicales del Nuevo Testamento comprometidos con la reforma de la visión de Jesús sobre la iglesia, ha descartado la

mayoría del testimonio del Nuevo Testamento sobre la vida de Jesús como no histórico. Al explicar las presuposiciones con que trabajan sus colegas, el Jesus Seminar es notablemente sincero sobre su presuposición de la imposibilidad de los milagros. Su Introducción a The Five Gospels [Los Cinco Evangelios] dice:

> La controversia religiosa contemporánea gira en torno a si la cosmovisión reflejada en la Biblia puede ser llevada adelante en esta era científica y conservada como un artículo de fe.... el Cristo del credo y el dogma... ya no puede pedir el asentimiento de aquellos que han visto los cielos a través del telescopio de Galileo.[332]

Pero, ¿por qué?, podríamos preguntar, ¿es imposible en una era científica creer en un Cristo sobrenatural? Aquí las cosas realmente se ponen interesantes. Según el Seminario, el Jesús histórico por definición debe ser una figura no sobrenatural. En este punto apelan a D. F. Strauss, el crítico bíblico alemán del siglo XIX. El libro de la época de Strauss The Life of Jesus, Critically Examined [La Vida de Jesús, Críticamente Examinada] se basó directamente en una filosofía del naturalismo. Según Strauss, Dios no actúa directamente en el mundo; él actúa solo indirectamente por causas naturales. Con respecto a la resurrección, como hemos visto, Strauss afirma que Dios resucitando a Jesús de los muertos "es irreconciliable con las ideas iluminadas de la relación de Dios con el mundo".[333] Ahora mire cuidadosamente lo que dice el Jesus Seminar sobre Strauss:

> Strauss distinguió lo que llamó lo"mítico" (definido por él como algo legendario o sobrenatural) en los Evangelios de lo histórico.... La elección que planteó Strauss en su evaluación de los Evangelios fue entre el Jesús sobrenatural, el Cristo de la fe, y el Jesús histórico.[334]

Todo lo que es sobrenatural por definición no es histórico. No hay argumento dado; simplemente se define de esa manera. Así tenemos un divorcio radical entre el Cristo de la fe, o el Jesús sobrenatural, y el Jesús real e histórico. Ahora el Jesus Seminar da un resonante respaldo a la distinción de Strauss: dicen que la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es "el primer pilar de la sabiduría académica".[335]

Pero ahora toda la búsqueda del Jesús histórico se convierte en una farsa. Si comenzamos por presuponer el naturalismo, entonces, por supuesto, terminamos es con un Jesús puramente natural. Este Jesús reconstruido y naturalista no se basa en la evidencia, sino en la definición. Lo que es sorprendente es que el Jesus Seminar no intenta defender su naturalismo; es solo presupuesto.

Gerd Lüdemann, que es el principal crítico alemán de la historicidad de la resurrección de Jesús, da por hecho que un acercamiento histórico a Jesús de Nazaret debe ser un enfoque naturalista. "La crítica histórica", afirma, "no cuenta con una intervención de Dios en la historia".[336] Por lo tanto, la resurrección no puede pertenecer al retrato del Jesús histórico. Entonces, ¿qué justificación da Lüdemann a esta presuposición crucial de la imposibilidad de los milagros? Todo lo que ofrece es una alusión a Hume: "Hume... demostró que un milagro se define de tal manera que "ningún testimonio es suficiente para establecerlo".[337] En mi debate de 1997 con Lüdemann en el campus de Boston College, cuando lo desafié sobre este punto, se mostró impotente para proporcionar cualquier defensa de su presuposición aparte de su propia incredulidad.[338]

De manera similar, Bart Ehrman, un erudito neotestamentario y ex cristiano vociferante, reitera ingenuamente el argumento de Hume contra la identificación de milagros, aparentemente sin siquiera saber su procedencia. Con respecto a la resurrección de Jesús, él declara, "Debido a que los historiadores solo pueden establecer lo que probablemente sucedió, y un milagro de esta naturaleza es altamente improbable, el historiador no puede decir que probablemente haya ocurrido".[339] En otras palabras, al calcular la probabilidad de la resurrección de Jesús, el único factor que Ehrman considera es la probabilidad intrínseca de la resurrección Pr(R|B). Pasa por alto todos los otros factores en el cálculo de probabilidad. Además, simplemente asume que la probabilidad intrínseca de la resurrección de Jesús es insuperablemente baja, lo que seguramente requiere algún tipo de justificación. Pero empeora. Pues Ehrman ofrece otra versión de su objeción que es aún más obviamente falaz. Afirma: "Como los historiadores solo pueden establecer lo que probablemente sucedió en el pasado, no pueden demostrar que sucedieron milagros, ya que esto implicaría una contradicción: que el evento más improbable es el más probable".[340] En verdad, no hay contradicción aquí en todo porque estamos hablando de dos probabilidades diferentes: la probabilidad de la resurrección en nuestra evidencia total Pr(R|E&B) versus la probabilidad de la resurrección en solo nuestra cosmovisión Pr(R|B). Es perfectamente posible que la probabilidad anterior sea alta y la probabilidad posterior sea baja. En cualquier caso, no hay contradicción aquí en absoluto.

Cuando señalé estas faux pasa Ehrman en nuestro debate de 2006 sobre la resurrección en Holy Cross, en lugar de corregir su error, él desestimó mi explicación del cálculo de probabilidad como una "prueba matemática de la existencia de Dios".[341]Pareció que él no entendiera que yo no estaba usando el Teorema de Bayes para

probar la existencia de Dios o incluso la resurrección de Jesús, sino más bien para explicarle por qué su propio argumento basado en la improbabilidad de los milagros es demostrablemente erróneo. Estaba claro que no entendía a Hume ni al teorema de Bayes. Irónicamente, Ehrman trató de defender su posición afirmando que, debido a que la hipótesis "Dios resucitó a Jesús de entre los muertos" es una declaración acerca de Dios, "es una conclusión teológica... no histórica". Ya que "los historiadores no tienen acceso a Dios, no pueden establecer lo que Dios hace". Esta afirmación, cualquiera que sea su valor, es lógicamente contradictoria con su afirmación de que la resurrección es intrínsecamente improbable. Porque si el historiador no puede decir nada acerca de Dios, tampoco puede decir que es improbable que Dios haya levantado a Jesús. El historiador debería decir que la probabilidad de la resurrección de Jesús es simplemente inescrutable. Por lo tanto, la posición de Ehrman literalmente se refuta a sí misma.

Hume tenía una excusa para su lamentable falla porque el cálculo de probabilidad aún no se había desarrollado en su época. Pero hoy los teólogos del Nuevo Testamento ya no tienen excusa para usar ese razonamiento falaz.

Además, me ha sorprendido ver con qué frecuencia el pensamiento deísta subyace al floreciente diálogo entre la ciencia y la religión en la escena contemporánea. Por ejemplo, en una conferencia a la que asistí hace unos años en la Universidad de Notre Dame sobre "Ciencia y Religión en la Era Postpositivista", Arthur Peacocke afirmó que la biología celular moderna ha "socavado radicalmente" la credibilidad del nacimiento virgen porque requeriría que Dios hiciera un cromosoma Y de novo en el óvulo de María; en otras palabras, ¡tendría que ser un milagro! De manera similar, las severas protestas que a menudo se escuchan de teólogos y físicos en contra de inferir una causa sobrenatural para el origen y el orden del universo a menudo ocultan un prejuicio presuposicional contra los milagros, ya que tales actos de Dios son esencialmente milagros en una escala cósmica. La presuposición contra los milagros tiende a dominar el diálogo entre ciencia y religión hoy, y sin embargo, ni los científicos ni los teólogos involucrados con quienes he leído o hablado sobre este tema, no siendo ellos mismos entrenados en filosofía, son capaces de reunir cualquier defensa sólida de esta presuposición.

Además, creo que las personas con quienes hablamos de Cristo a veces tienen problemas encubiertos con los milagros. No formulan sus dudas en una discusión; simplemente les resulta difícil creer que realmente ocurrieron los milagros de los Evangelios. En la medida en que percibamos que este es el caso, debemos sacar a la luz esta presuposición y explicar por qué no hay buenos fundamentos para ello.

Demuestre a los incrédulos que no tienen razones para rechazar la posibilidad de milagros y desafíelos con la idea de que el universo puede ser un lugar mucho más maravilloso de lo que imaginan. En mi propio caso, el nacimiento virginal fue un obstáculo para mi venida a la fe; simplemente no podía creer tal cosa. Pero cuando reflexioné sobre el hecho de que Dios había creado todo el universo, se me ocurrió que no sería demasiado difícil para él crear el material genético necesario para un nacimiento virginal. Una vez que los no cristianos entiendan quién es Dios, entonces el problema de los milagros debe dejar de ser un problema para ellos.

Literatura Citada o Recomendada

Antecedentes Históricos

Brown, Colin. Miracles and the Critical Mind. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.

Clarke, Samuel. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. London: W. Botham, 1706.

Diderot, Denis. "Philosophical Thoughts." En Diderot's Early Philosophical Works, traducido por M. Jourdain. Open Court Series of Classics of Science and Philosophy 4. Chicago: Open Court, 1916.

Hahn, Roger. Pierre Simon Laplace 1749–1827: A Determined Scientist. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.

Houtteville, Claude François. La religion chrétienne prouvée par les faits. 3 vols. Paris: Mercier & Boudet, 1740.

Hume, David. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. 3ra ed. Editado por P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975.El capítulo 10 de la primera investigación constituye su caso contra los milagros.

Le Clerc, Jean. Five Letters Concerning the Inspiration of the Holy Scriptures. London, 1690.

Less, Gottfried. Wahrheit der christlichen Religion. 4ta ed. Göttingen: Georg Ludewig Förster, 1776.

Paley, William. A View of the Evidences of Christianity. 2 vols. 5ta ed. London: R. Faulder, 1796; repr. ed.: Westmead, England: Gregg International, 1970.

Sherlock, Thomas. The Tryal of the Witnesses of the Resurrection of Jesus. London: J. Roberts, 1729.

Spinoza, Baruch. Tractatus theologico-politicus. Trad. Samuel Shirley, con una

introducción de Brad S. Gregory. Leiden: E. J. Brill, 1989.

Stephen, Leslie. History of English Thought in the Eighteenth Century. 2 vols. 3ra ed. New York: Harcourt, Brace, & World; Harbinger, 1962.

Turretin, J. Alphonse. Traité de la vérité de la religion chrétienne. 2da ed. 7 vols. Traducido por J. Vernet. Geneva: Henri-Albert Gosse, 1745–55.

Voltaire, Marie François. A Philosophical Dictionary. 2 vols. New York: Harcourt, Brace, & World; Harbinger, 1962. Vea especialmente el artículo sobre los milagros.

Evaluación

Bilinskyj, Stephen S. "God, Nature, and the Concept of Miracle." Ph.D. dissertation. University of Notre Dame Press, 1982.

Craig, William Lane y Gerd Lüdemann. The Resurrection: Fact or Figment? Editado por Paul Copan con respuestas de Stephen T. Davis, Michael Goulder, Robert H. Gundry, y Roy Hoover. Downer's Grove, Ill.: InterVarsity, 2000.

Dickens, Charles. "A Christmas Carol." En Christmas Books, por Charles Dickens. Introducido por E. Farejon. London: Oxford University Press, 1954.

Earman, John. "Bayes, Hume, and Miracles." Faith and Philosophy 10 (1993): 293–310.

———. Hume's Abject Failure: The Argument against Miracle. Oxford: Oxford University Press, 2000. Tratamiento definitivo del argumento de Hume.

Ehrman, Bart. "The Historical Jesus." The Teaching Company, 2000.

———. The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings. 3ra ed. New York: Oxford University Press, 2004.

Encyclopedia of Philosophy. S.v. "Miracles," por Antony Flew.

Freddoso, Alfred J. "The Necessity of Nature." Midwest Studies in Philosophy 11 (1986): 215–42.

Funk, Robert, Roy Hoover, y el Jesus Seminar. "Introduction." En The Five Gospels. New York: Macmillan, 1993.

Geivett, R. Douglas y Gary Habermas, eds. En Defense of Miracles. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997.

Hesse, Mary. "Miracles and the Laws of Nature." En Miracles, editado por C. F. D. Moule. London: A. R. Mowbray, 1965.

Lüdemann, Gerd. "Die Auferstehung Jesu." En Fand die Auferstehung wirklich statt? Editado por Alexander Bommarius. Düsseldorf: Parega Verlag, 1995.

———. The Resurrection of Jesus. Trad. John Bowden. Minneapolis: Fortress

Press, 1994.

Mill, J. S. A System of Logic. 2 vols. London: 1843.

McGrew, Lydia y Timothy McGrew. “The Argument from Miracles: The Historical Argument for the Resurrection.” En Companion to Natural Theology, editado por William Lane Craig y J. P. Moreland. London: Blackwell, próximamente.

Moreland, J. P. y William Lane Craig. Philosophical Foundations for a Christian Worldview. Downer’s Grove, Ill.: InterVarsity, 2003.

Pannenberg, Wolfhart. “Jesu Geschichte und unsere Geschichte.” En Glaube und Wirklichkeit. München: Chr. Kaiser, 1975.

———. Jesus—God and Man. Traducido por L. L. Wilkins y D. A. Priebe. London: SCM, 1968.

Schweitzer, Albert. The Quest of the Historical Jesus. 3ra ed. Traducido por W. Montgomery. London: Adam & Charles Black, 1954.

Sobel, Jordan Howard. Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Strauss, David Friedrich. The Life of Jesus Critically Examined. Traducido por G. Eliot. Editado con una introducción de P. C. Hodgson. Lives of Jesus Series. London: SCM, 1973.

Swinburne, Richard. The Concept of Miracle. New York: Macmillan, 1970.

———. ed. Miracles. Philosophical Topics. New York: Macmillan, 1989.

Zabell, S. L. “The Probabilistic Analysis of Testimony.” Journal of Statistical Planning and Inference 20 (1988): 327–54.

Parte 5

De Christo

7

La Autocomprensión de Jesús

La religión cristiana se sostiene o se cae con la persona de Jesucristo. El judaísmo podría sobrevivir sin Moisés, el budismo sin Buda, el islam sin Mahoma; pero el cristianismo no podría sobrevivir sin Cristo. Esto se debe a que a diferencia de la mayoría de las otras religiones del mundo, el cristianismo es la creencia en una persona, un verdadero individuo histórico, pero al mismo tiempo un individuo especial, a quien la iglesia considera no solo humano sino también divino. En el centro de cualquier apologética cristiana, por lo tanto, debe estar la persona de Cristo; y muy importante para la doctrina de la persona de Cristo son los reclamos personales del Jesús histórico. ¿Dijo ser divino? ¿O se consideraba a sí mismo como un profeta? ¿O fue él la ejemplificación de la más alta calidad humana, como el amor o la fe? ¿Quién dijo ser Jesús de Nazaret?

Antecedentes Históricos

Antes de explorar este problema, echemos un breve vistazo al trasfondo histórico reciente de la investigación de Jesús.

El Movimiento de la Vida de Jesús

Durante los últimos siglos XVIII y XIX, la teología europea postIlustración se esforzó por encontrar al Jesús histórico detrás de la figura retratada en los Evangelios. El principal esfuerzo de esta búsqueda fue escribir la vida de Jesús como se suponía realmente, sin las adiciones sobrenaturales que se encuentran en los Evangelios. Una tras otra de estas vidas de Jesús aparecieron, cada autor pensando en haber descubierto al hombre real detrás de la máscara.

Las primeras vidas de Jesús tendían a presentarlo como un hombre espiritual que se vio obligado a hacer afirmaciones sobre sí mismo que sabía que eran falsas para que la gente escuchara su mensaje. Por ejemplo, Karl Bahrdt en su Ausführung des Plans und Zwecks Jesu [Ejecución del Plan y Propósito de Jesús] (1784-1792) sostuvo que Jesús pertenecía a una orden secreta de esenios, dedicada a destetar a Israel de sus expectativas mesiánicas mundanas a favor de las verdades espirituales y religiosas. Para obtener una audiencia de los judíos, Jesús afirmó ser el Mesías, planeando

espiritualizar el concepto de Mesías al engañar mistificando su muerte y resurrección. Para lograr esto, Jesús provocó su arresto y juicio por su entrada triunfal a Jerusalén. Otros miembros de la orden, que secretamente se sentaron en el Sanedrín, aseguraron su condena. Lucas el médico preparó el cuerpo de Jesús por medio de drogas para resistir los rigores de la crucifixión por un tiempo indefinido. Llorando ruidosamente y bajando la cabeza, Jesús fingió su muerte en la cruz, y un soborno al centurión garantizaba que sus piernas no se romperían. José de Arimatea, otro miembro de la orden, llevó a Jesús a una cueva, donde resucitó a Jesús con sus ministraciones. Al tercer día, apartaron la piedra sobre la boca de la cueva, y Jesús salió, espantando a los guardias y apareciéndose a María y, posteriormente, a sus otros discípulos. A partir de entonces, vivió en reclusión entre los miembros de la orden.

Similar a la teoría de Bahrdt fue la vida de Jesús de Karl Venturini en su Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth [Historia Natural del Gran Profeta de Nazaret] (1800-1802). Como miembro de una sociedad secreta, Jesús trató de persuadir a la nación judía para que sustituyera la idea de un Mesías espiritual por su concepción de un Mesías mundano. Pero su intento fracasó: fue arrestado, condenado y crucificado. Sin embargo, fue bajado de la cruz y puesto en la tumba con vida, donde revivió. Un miembro de la sociedad secreta, vestido de blanco, espantó a los guardias en la tumba, y otros miembros sacaron a Jesús de la tumba. Durante los cuarenta días posteriores, se apareció a varios discípulos, siempre para regresar al lugar secreto de la sociedad. Finalmente, con su energía gastada, se retiró permanentemente.

Gran parte del movimiento de la Vida de Jesús se dedicó a tratar de proporcionar explicaciones naturales para los milagros y la resurrección de Jesús. La marca máxima de la escuela de explicación natural vino en Das Leben Jesu [La Vida de Jesús] (1828) de H. E. G. Paulus, en la que Paulus ideó todo tipo de explicaciones ingeniosas para explicar la sustancia de los milagros del Evangelio al mismo tiempo que aceptaba la forma del relato de los hechos.

Pero con su Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet [La Vida de Jesús, editado críticamente] (1835), D. F. Strauss emitió la sentencia de muerte para esta escuela. Según Strauss, los eventos milagrosos en los Evangelios nunca ocurrieron; más bien son mitos, leyendas y adiciones editoriales. Jesús fue un maestro puramente humano que causó tal impresión en sus discípulos que después de su muerte le aplicaron los mitos sobre el Mesías que había evolucionado en el judaísmo. Así, del Jesús de la historia evolucionó el Cristo de los Evangelios: el Mesías, el Señor, el Hijo de Dios

encarnado. Aunque tal Jesús mitológico nunca existió realmente, sin embargo, el mito encarna una verdad profunda, a saber, la verdad hegeliana de la unidad de lo infinito y lo finito, de Dios y el hombre–no, de hecho, de Dios y del hombre individual Jesús, sino de Dios y la humanidad como un todo. Strauss era un panteísta confeso, y era esta verdad la que encarnaba el mito del Dios–hombre.

La reacción en Alemania contra Strauss fue hostil, pero el movimiento Vida de Jesús no regresó a una visión sobrenatural de Jesús. La cuestión de los milagros estaba muerta, y el principal problema que quedaba era la interpretación del hombre detrás del mito. Con el surgimiento de la teología liberal en la segunda mitad del siglo XIX, Jesús se convirtió en un gran maestro de moral. El reino de Dios fue interpretado por Albrecht Ritschl y Wilhelm Herrmann como una comunidad ética de amor entre la humanidad. Aunque Jesús empleó un lenguaje apocalíptico, su verdadero significado, según Ritschl, era ético. Vivió en completa devoción a su vocación de fundar este reino y, por lo tanto, sirve como modelo de vida ética para todas las personas. Según Herrmann, Jesús se identificó completamente con el ideal moral del reino de Dios y, por lo tanto, es el único representante de Dios entre los hombres.

Hasta este momento, todos los investigadores compartían la visión optimista de que un Jesús puramente humano era detectable detrás de las tradiciones evangélicas, que de hecho una vida de Jesús era posible. Para entonces, la crítica del Nuevo Testamento había desarrollado la hipótesis de dos fuentes, es decir, que el problema sinóptico debía resolverse postulando el uso de Mateo y Lucas de Marcos y otra fuente de dichos de Jesús, designada arbitrariamente como Documento Q. Se creía que en estas dos fuentes más primitivas se encontraba el verdadero e histórico Jesús.

Este optimismo recibió un aplastante golpe en manos de William Wrede en su teoría del "secreto mesiánico". Wrede se vio obligado a preguntar: ¿por qué Jesús, según Marcos, siempre busca ocultar su identidad como el Mesías, ordenando a la gente no decir a nadie quién es realmente? La respuesta ingeniosa de Wrede fue que, como Jesús nunca hizo tales afirmaciones divinas acerca de sí mismo, Marcos tuvo que encontrar alguna razón por la cual las personas desconocían las afirmaciones mesiánicas de Jesús, que la iglesia cristiana había escrito en las tradiciones evangélicas y afirmaba haber sido hechas por Jesús. Para evitar este problema, Marcos inventó el motivo del "secreto mesiánico", es decir, la idea de que Jesús había intentado ocultar su identidad, y Marcos escribió su Evangelio desde la perspectiva de este motivo. La consecuencia de la teoría de Wrede fue que ahora quedó claro que incluso las fuentes más primitivas acerca de Jesús fueron teológicamente coloreadas y que, por lo tanto, era imposible una biografía del Jesús histórico.

Albert Schweitzer y el Final de la Antigua Búsqueda

Por lo tanto, de acuerdo con Albert Schweitzer, el historiador de este intrigante movimiento, el antiguo movimiento Vida de Jesús se detuvo en un escepticismo casi total. El Jesús liberal que salió proclamando el reino ético de Dios y la hermandad del hombre nunca existió, sino que es una proyección de la teología moderna. No sabemos quién era realmente Jesús, dice Schweitzer; él viene a nosotros como un hombre desconocido. Lo que sí sabemos de él es que realmente creía que el fin del mundo estaba cerca y que murió en su infructuoso intento de iniciar el reino escatológico de Dios. Schweitzer insinúa que Jesús pudo haber estado psicológicamente trastornado; de ahí su expectativa escatológica y su curso de acción suicida. Schweitzer no solo pronunció los ritos finales sobre el Jesús liberal, sino que estuvo activo y fue influyente en el redescubrimiento del elemento escatológico en la predicación de Jesús.

El resultado neto de la antigua búsqueda del Jesús histórico fue el descubrimiento de la teología incluso en las fuentes más antiguas de los Evangelios. Esto implicó que no se podía escribir una biografía del hombre Jesús. La teología de la iglesia primitiva había coloreado tanto los documentos, que ya no era posible extraer el Jesús de la historia del Cristo de la fe.

Teología Dialéctica y Existencial

Esta convicción caracterizó a la teología durante la primera mitad del siglo XX. Para la teología dialéctica y existencial, el Jesús de la historia retrocedió a la oscuridad detrás del Cristo de la fe. Karl Barth casi no tuvo conocimiento de la crítica del Nuevo Testamento con respecto a Jesús. Es el Cristo proclamado por la iglesia que nos encuentra hoy. Los eventos de los Evangelios son geschichtlich, pero no historisch, una distinción que podría considerarse históricamente importante, pero no histórica. Es decir, esos eventos son de gran importancia para la historia y la humanidad, pero no son accesibles a la investigación histórica ordinaria como otros eventos. Aunque el último Barth quiso poner más énfasis en la historicidad de los eventos de los Evangelios, nunca logró colocarlos en el mundo ordinario del espacio y el tiempo. Lo que realmente le importaba no era el Jesús histórico, sino el Cristo de la fe.

De manera similar, Bultmann sostuvo que todo lo que se podía saber sobre el Jesús histórico se podía escribir en una tarjeta de índice de 4 x 6,[342] pero que esta falta de información era intrascendente. Al igual que Strauss, él sostuvo que las narraciones

del Evangelio estaban mitológicamente coloreadas. Y él también buscó desmitologizarlas para encontrar la verdad central expresada en el mito. Se volvió, no a Hegel, sino a Heidegger por la interpretación correcta del mito de Cristo en términos de existencia auténtica frente a la muerte. Fue esta idea de Cristo la que fue significativa para la existencia humana; en cuanto al Jesús histórico, el mero "dass seines Gekommenseins" –ese de su venida– es decir, el mero hecho de su existencia, es suficiente.

La Nueva Búsqueda del Jesús Histórico

Sin embargo, algunos de los discípulos de Bultmann, como Ernst Käsemann, no podían estar de acuerdo con su maestro en que el solo hecho de la existencia de Jesús era suficiente para justificar nuestra aceptación del significado de la idea de Cristo como elemento constitutivo de nuestras vidas de hoy. A menos que haya alguna conexión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, entonces el último se reduce al mito puro, y la pregunta sigue siendo por qué se debe pensar que este mito encarna una verdad que suministra la clave de mi existencia. Así, la crítica del Nuevo Testamento anunciaba una "nueva búsqueda del Jesús histórico", pero esta vez considerablemente más cautelosa y modesta que la antigua búsqueda.

Aquellos que persiguen la nueva búsqueda son dolorosamente conscientes de la presencia de la teología en las narraciones evangélicas y son reacios a atribuir al Jesús histórico cualquier elemento que pueda encontrarse en la teología de la iglesia primitiva. De hecho, James Robinson realmente hace diferencia entre el Jesús histórico y el Jesús de la historia. Este último es el Jesús que realmente vivió; el primero es el Jesús que puede probarse como resultado de una investigación histórica. Robinson dice que la nueva búsqueda concierne solo al Jesús histórico, no al Jesús de la historia. En consecuencia, Robinson cree que debido a la presencia de la teología en los Evangelios, la carga de la prueba recae sobre el erudito que atribuiría algún hecho al Jesús histórico, no al erudito que negaría ese hecho. En otras palabras, debemos presuponer que, a menos que se pueda probar que alguna supuesta característica del Jesús histórico sea auténtica, debemos considerarla como no auténtica, como un producto de la teología cristiana.

La distinción de Robinson entre el Jesús histórico y el Jesús de la historia ha sido hecha por varios prominentes eruditos de Jesús. Por ejemplo, John Meier, cuyo voluminoso y continuo estudio de la vida de Jesús, Un Judío Marginal, lo ha convertido quizás en el más eminente investigador de Jesús, diferencia entre el Jesús histórico y la persona que realmente vivió. Según Meier, el Jesús histórico o el Jesús

de la historia (Meier utiliza los términos como sinónimos) "es una abstracción y una construcción modernas. Por el Jesús de la historia me refiero al Jesús a quien podemos 'recuperar' y examinar usando las herramientas científicas de la investigación histórica moderna".[343] Meier señala que "esta definición no es una invención arbitraria mía; es una comúnmente aceptada en la investigación actual del Jesús de la historia".[344] Meier contrasta el Jesús histórico con lo que él llama "el Jesús real". Las primeras líneas del primer capítulo de Meier de su primer volumen distinguen claramente a las dos: "El Jesús histórico no es el Jesús real. El Jesús real no es el Jesús histórico".[345] Ahora podríamos pensar que por "el Jesús real" Meier quiere decir la persona humana que realmente vivió. Pero eso sería un error. Para Meier, el Jesús reales también una abstracción y construcción moderna, pero más completa. Meier caracteriza al Jesús real como "un registro razonablemente completo de palabras y hechos públicos" de Jesús.[346] Más tarde se refiere al Jesús real como "un retrato biográfico razonablemente completo".[347] Así que ni el Jesús histórico ni el Jesús real son para Meier la persona que realmente vivió. Además de estas dos abstracciones, hay una tercera abstracción al acecho que Meier llama la "realidad total" de Jesús, que es "todo lo que él... alguna vez pensó, sintió, experimentó, hizo y dijo".[348] Ya que incluso esta no es una persona viviente, de carne y hueso, sino una descripción, uno no puede evitar preguntarse qué habrá pasado con la persona real, Jesús de Nazaret.

La afirmación adicional de Robinson de que existe una carga de prueba diferencial sobre los investigadores de Jesús, de modo que solo aquellos que consideran que algún elemento de los Evangelios es auténtico deben proporcionar evidencia en apoyo de su afirmación, parece ser la base de gran parte de la crítica del Nuevo Testamento, aunque ha sido muy criticada.[349]Por ejemplo, la única forma en que los académicos involucrados en el muy publicitado Jesus Seminar del Instituto Westar puedan hacer el juicio de que gran parte de la tradición de Jesús en los Evangelios es dudosa o inauténtica parecería presuponiendo un enfoque muy parecido al de Robinson.[350] De lo contrario, el mayor porcentaje de la tradición debería clasificarse bajo la etiqueta poco excitante pero directa "no puede probarse como auténtica o inauténtica" (una categoría que el Seminar no acepta). Para casi todos los típicos "criterios de autenticidad" empleados en tales estudios para detectar dichos históricos y eventos en la vida de Jesús –tales como la falta de similitud con la enseñanza cristiana, testimonio múltiple, semitismos lingüísticos, rastros del contexto palestino, retención de material embarazoso, coherencia con otros materiales auténticos, etcétera[351]– solo se puede usar correctamente de manera positiva para demostrar

autenticidad. En otras palabras, los criterios indican condiciones suficientes de historicidad, no necesarias. Tratar los criterios de autenticidad como condiciones necesarias de historicidad en lugar de suficientes, conduciría a la reconstrucción de un Jesús histórico que no se vio afectado por el contexto judío en el que fue criado y que no tuvo ningún impacto en la iglesia primitiva que lo siguió, lo que es una locura. Por lo tanto, los criterios no están diseñados para ser empleados de manera negativa. El incumplimiento de los criterios no implica la falta de autenticidad de un dicho o evento, a menos que uno presuponga tácitamente el principio de Robinson de que las tradiciones de Jesús deben ser asumidas como no auténticas a menos que se pruebe que son auténticas.

Más específicamente, uno de los miembros más famosos del Seminar, John Dominic Crossan, parece presuponer la metodología de Robinson en su muy discutida obra El Jesús Histórico: Vida de un Campesino Mediterráneo Judío (1991). Después de clasificar las tradiciones de Jesús en varios estratos desde ´los primeros hasta los últimos y determinar el número de veces que se atestigua un dicho de Jesús, Crossan elige "poner entre corchetes las singularidades", es decir, ignorar cualquier dicho solo atestiguado por sí solo, incluso si se encuentra en el primer estrato. La razón que da para este procedimiento es que el dicho pudo haber sido creado por la fuente misma. Pero por la misma razón, podría ser muy auténtico. El testimonio múltiple de un dicho cuenta positivamente a favor de su autenticidad, pero la falta de testimonio múltiple no puede tomarse como un ataque contra la autenticidad, a menos que se asuma que tales dichos se suponen como no auténticos hasta que se demuestre su autenticidad. Sin esta suposición no puede haber motivos para pensar que el Jesús histórico que Crossan reconstruye sobre la base atenuada de material únicamente atestiguado, mientras que pone entre corchetes o ignora todas las otras tradiciones acerca de él que no están probadas de manera múltiple, no será más que una sombra pálida o distorsión desequilibrada de la persona que realmente vivió.

O, de nuevo, Bart Ehrman, un erudito neotestamentario de gran éxito de ventas, mientras que explica factores como el testimonio múltiple y la falta de similitud positivamente como crítica de la autenticidad, los invierte repetidamente para tratar de demostrar la falta de autenticidad. Por ejemplo, él presenta el veredicto negativo: "Algunas de las tradiciones más conocidas del nacimiento de Jesús no pueden ser aceptadas como históricamente confiables cuando se las evalúa según nuestros criterios",[352] cuando a lo sumo debería haber dicho que estas tradiciones no pueden ser positivamente probadas como históricas cuando se mide según estos criterios. De hecho, el nacimiento virginal y el nacimiento de Jesús en Belén se multiplican y se

atestiguan de manera independiente, pero Ehrman duda de su historicidad porque no están más ampliamente atestiguadas. De manera similar, rechaza la historicidad de eventos como el Nacimiento Virginal, el hecho de que Jesús es el Hijo del Hombre, su entrada triunfal en Jerusalén, sus predicciones de pasión y el llamado de la multitud a la crucifixión de Jesús –todos los cuales se multiplican y atestiguan de manera independiente– sobre la base de que no son diferentes a las creencias cristianas tempranas.[353] Entonces discutir es pervertir los criterios; porque si bien el testimonio múltiple y la diversidad son evidencia positiva de autenticidad, el testimonio único y la similitud con las creencias cristianas no son evidencia de falta de autenticidad, a menos que, una vez más, uno asuma que los Evangelios no son auténticos hasta que se demuestre que son auténticos en algún punto.

Durante la generación anterior, la suposición enunciada por Robinson de que las tradiciones de Jesús deben adscribirse a la actividad teológica de la iglesia primitiva, a menos que se demuestre positivamente que se originaron en la vida y el ministerio de Jesús, fue asumida como el estatus de una especie de dogma metodológico de la erudición crítica. Pero cada vez más este dogma ha sido cuestionado. La mayoría de los académicos de hoy se opondrían a adoptar un enfoque metodológico de los Evangelios, incluso dado su colorido teológico. Tal enfoque asume que la historia y la teología son categorías mutuamente excluyentes, de modo que donde sea que la teología esté presente en los Evangelios, eso automáticamente cuenta en contra de su exactitud histórica. Pero, ¿qué justificación hay para esta suposición? Algunas características del retrato evangélico de Jesús, como la repartición de sus vestiduras en la crucifixión o la perforación del costado de Jesús, podrían ser tanto históricas como consideradas por el evangelista como cargadas de significado teológico. Puesto que no se puede asumir a priori que la historia y la teología son mutuamente excluyentes, la única manera de justificar esa conclusión con respecto a los Evangelios sería llevar a cabo un examen histórico de los Evangelios. Pero dado que tal investigación pretende descubrir si la presencia de la teología en los Evangelios impide su credibilidad histórica, este examen no puede basarse en la suposición de que estas categorías son mutuamente excluyentes en los Evangelios.

Por supuesto, Robinson diría que tal examen se llevó a cabo en la primera búsqueda y arrojó un veredicto negativo sobre la compatibilidad de la historia y la teología en los Evangelios. Pero tal examen estuvo lejos de ser concluyente. El historiador romano A. N. Sherwin-White ha comparado los Evangelios bastante favorablemente con la historia romana con respecto a la confirmación externa de los acontecimientos narrados.[354] En el libro de Hechos, él afirma, la historicidad de la

narrativa es indiscutible.[355] Sin embargo, Hechos es igual de propagandístico como los Evangelios. Además, en los Evangelios dondequiera que Jesús entra en la órbita de Jerusalén, la confirmación externa inevitablemente comienza. Por lo tanto, en el juicio de Sherwin-White, debe presumirse la fiabilidad histórica de los relatos del ministerio galileo, que por naturaleza es menos susceptible a la confirmación externa. Por lo tanto, de acuerdo con el análisis de Sherwin-White, no solo las categorías de historia y teología no son mutuamente excluyentes, sino que los Evangelios disfrutan de tal confirmación externa, que su confiabilidad debe presumirse incluso en casos donde falte una confirmación específica. Se puede concluir con seguridad que la suposición de que el estatus de los Evangelios como documentos teológicos obra en contra de que también sean narrativas históricamente confiables no se ha corroborado y que, por lo tanto, el principio metodológico de "inauténtico hasta que se demuestre su autenticidad" carece de fundamento. La búsqueda de tal metodología amenaza con construir un Jesús teórico e histórico que, de hecho, es muy diferente al hombre que realmente vivió, en cuyo caso todo el trabajo se vuelve inútil.

Una Tercera Búsqueda

En años recientes, algunos estudiosos bíblicos han hablado de una tercera búsqueda del Jesús histórico, una búsqueda que un observador ha caracterizado acertadamente como "el reclamo judío de Jesús".[356] Se hace referencia a un movimiento de creciente impulso entre eruditos judíos que estudian el Nuevo Testamento que evalúa a Jesús con aprecio y busca reincorporarlo lo más posible al redil del judaísmo. Encabezado por el trabajo de hombres como C. G. Montefiore (The Synoptic Gospels [Los Evangelios Sinópticos], 1909), Israel Abrahams (Studies in Pharisaism and the Gospel [Estudios sobre Fariseísmo y los Evangelios], 1917, 1929), y Joseph Klausner (Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching [Jesús de Nazaret: Su Vida, Época y Enseñanza], 1922), el movimiento se ha incrementado en los últimos años e incluye entre los eruditos contemporáneos a Samuel Sandmel (We Jews and Jesus [Nosotros los Judíos y Jesús], 1965), Schalom Ben-Chorin (Bruder Jesus: Der Nazarener en Jüdischer Sicht [Hermano Jesús: el Nazareno en la Perspectiva Judía], 1967,) David Flusser (Jesus [Jesús], 1969), Pinchas Lapide (Der Rabbi von Nazareth [El Rabino de Nazaret], 1974) y, quizás más significativo, el erudito en Qumrán Geza Vermes (Jesus the Jew [Jesús el Judío], 1973; The Religion of Jesus the Jew [La Religión de Jesús el Judío], 1993). Varios eruditos no judíos también se han dedicado a demostrar la interpretación correcta de Jesús en el contexto del pensamiento y la cultura judíos, principalmente E. P. Sanders (Jesus and Judaism [Jesús y el Judaísmo, 1985).

Confluente con este movimiento es la escuela de pensamiento escandinava encabezada por Birger Gerhardsson (Memory and Manuscript [Memoria y Manuscrito], 1961), que ve los modelos rabínicos de enseñanza y transmisión de la tradición como la clave para entender las enseñanzas de Jesús, y su extensión por el erudito alemán del Nuevo Testamento Rainer Riesner (Jesus als Lehrer [Jesús como Maestro], 1981), quien muestra que la memorización y la recitación eran técnicas comúnmente empleadas en el hogar, la sinagoga y la escuela primaria, y encuentra muchas ayudas mnemotécnicas típicas en la enseñanza de Jesús, lo que facilitaría su preservación precisa.

Los eruditos judíos en su mayoría han concentrado su atención en las enseñanzas éticas de Jesús, con el objetivo de enfatizar su continuidad, en lugar de ruptura, con el judaísmo. Los criterios de autenticidad de los Nuevos Buscadores generalmente se evitan, el registro de los Evangelios de la enseñanza de Jesús se trata con mucha más confianza, especialmente a la luz de su consonancia con la enseñanza ética judía. Pero incluso la asimilación de esta única faceta del Jesús histórico, es decir, Jesús como maestro ético, al judaísmo del primer siglo no ha estado exenta de dificultades para los eruditos judíos. El sentido de autoridad personal de Jesús para corregir la Torá y contradecir la tradición judía es muy difícil para los judíos fieles. Como Ben-Chorin admite, "El sentido de la autoridad única y absoluta que es evidente a partir de esta forma de actuar sigue siendo profundamente problemático para la visión judía de Jesús".[357] Cuando los eruditos judíos consideran las afirmaciones personales o la autocomprensión de Jesús, la mayoría concluye que Jesús sí creía ser el Mesías, aunque, por supuesto, consideran que fue trágicamente engañado en esta opinión.

Otra característica interesante de la comprensión de la erudición contemporánea de Jesús a la cual la tercera búsqueda ha contribuido significativamente es lo que un crítico ha llamado "el eclipse de la mitología".[358] Desde Strauss hasta Bultmann, la categoría del mito fue tomada como clave para el retrato del Evangelio de Jesús, y cualquier reconstrucción histórica tendría que proceder por medio de "desmitologizar" este retrato. Hoy, sin embargo, casi ningún erudito piensa que el mito es una categoría interpretativa importante para los Evangelios. El reclamo judío de Jesús ha ayudado a hacer innecesaria cualquier comprensión del retrato de los Evangelios como moldeado significativamente por la mitología. Aunque los eruditos contemporáneos pueden no estar más preparados para creer en el carácter sobrenatural de los milagros y exorcismos de Jesús que los eruditos de generaciones anteriores, ya no están dispuestos a atribuir tales historias a la influencia de los mitos helenísticos del hombre divino (theios anēr);[359] más bien, los milagros y exorcismos

de Jesús deben interpretarse en el contexto de las creencias y prácticas judías del primer siglo. Vermes, por ejemplo, ha llamado la atención sobre los ministerios de los milagrosos exorcistas carismáticos Honi ha-M'agel (siglo I a.C.) y Hanina ben Dosa (siglo I d.C.), e interpreta a Jesús de Nazaret como un jasíd judío. En contraste con la evaluación de Schweitzer del lugar del milagro con respecto a la antigua búsqueda, hoy el consenso de la erudición sostiene que el milagro y los exorcismos (que entrecruzan la cuestión de su carácter sobrenatural) pertenecen ciertamente a cualquier reconstrucción históricamente aceptable del ministerio de Jesús.

Evaluación

Ya veintiún siglos después de su muerte, Jesús de Nazaret, ahora como siempre, continúa ejerciendo su poder de fascinación sobre las mentes de hombres y mujeres. Desde películas sensacionales y especulaciones de nivel popular hasta debates académicos en sociedades académicas, revistas y monografías, Jesús es motivo de controversia. ¿Quién creyó este galileo del siglo primero que era? ¿Un revolucionario político o social? ¿Un practicante de artes mágicas? ¿Una especie de tábano social, el equivalente judío de un filósofo cínico griego? ¿Un rabino o profeta judío? ¿El Mesías? ¿El hijo de Dios? ¿Quién pensó Jesús que era él?

El Jesús Histórico

Al hacer esa pregunta, doy por hecho que queremos saber lo que Jesús pensó de sí mismo. El objetivo principal de la búsqueda del Jesús histórico es Jesús mismo, no una abstracción fabricada por el historiador. Considerar las abstracciones de Meier como el objeto de la investigación histórica es, en el mejor de los casos, engañoso e implica algunas conclusiones extrañas. Ni la “realidad total de Jesús” de Meier, ni el “Jesús real”, ni el “Jesús histórico” es un ser humano de carne y hueso que realmente vivió. Las entidades a las que se refiere Meier son, de hecho, colecciones de proposiciones o declaraciones. La realidad total de Jesús parece ser la colección de todas las proposiciones verdaderas acerca de Jesús. El Jesús real parece ser la colección de todas las proposiciones verdaderas sobre la vida pública de Jesús. El Jesús histórico parece ser la colección de todas las proposiciones acerca de Jesús que pueden ser probadas por la investigación histórica. Lo que es evidente es que estas colecciones de proposiciones no son ninguna de estas personas y, como tales, no son el objeto del estudio del historiador. Más bien, los historiadores estudian las personas y los eventos a los que se refieren esas proposiciones. Si “Jesús” se refiere, no al

hombre Jesús, sino a la abstracción llamada “el Jesús histórico”, entonces prácticamente todas las oraciones sobre Jesús en los volúmenes masivos de Meier resultan ser falsas. Porque el Jesús histórico, contrariamente a las afirmaciones de Meier, no nació en Nazaret, no habló griego, y no murió por crucifixión. Como una colección de proposiciones, el Jesús histórico no es un ser humano y, por lo tanto, nunca nació, nunca habló un idioma y no pudo morir. Solo una persona puede hacer tales cosas, y según el estudio de Meier, el Jesús histórico no es una persona. Como tal, el Jesús histórico no es el objeto de la investigación del historiador. Lo que Meier y el resto de nosotros realmente queremos saber es si la persona Jesús de Nazaret nació en Nazaret, si habló en griego, si fue crucificado, etc.

Meier afirma que la falta de distinción entre el Jesús real y el Jesús histórico ha llevado a una “confusión interminable” en la búsqueda del Jesús histórico.[360] De hecho, es la distinción tal como la trazó Meier la que hace confundir terriblemente. Como un buen historiador, Meier está realmente detrás del Jesús que realmente vivió, y el asignar el nombre propio de Jesús a colecciones de proposiciones solo puede llevar a la confusión.[361]

Ahora bien, obviamente, hay algún tipo de distinción que se debe establecer entre lo que Jesús fue realmente y lo qué la investigación histórica puede establecer acerca de él; pero no es una distinción entre dos Jesús. Tratamos de descubrir cómo era realmente Jesús por medio de lo que la investigación histórica puede establecer acerca de Jesús. Debido a que la investigación histórica es incierta, nuestras conclusiones serán provisionales. Pero serán conclusiones sobre Jesús, es decir, sobre la persona real que es el referente de nuestras declaraciones descriptivas. Tanto en el lenguaje ordinario como en la historia de la investigación, frases como “el Jesús histórico” y “el Jesús real” típicamente se refieren al individuo que realmente vivió, y usarlas como nombres de clases de proposiciones es engañoso. Podemos dibujar las distinciones necesarias de una manera más filosófica y menos confusa. Al hacerlo, evitaremos la ilusión de que al investigar a Jesús, históricamente, no estamos estudiando al Jesús real que realmente vivió y obró.

Como hemos visto, los estudiosos involucrados en la búsqueda del Jesús histórico han enunciado una serie de criterios para detectar características históricamente auténticas de Jesús. Es absolutamente crucial para el estudio del Jesús histórico que estos criterios se establezcan y apliquen correctamente. Como ya se mencionó, es algo engañoso llamarlos "criterios”, ya que apuntan a establecer condiciones de historicidad suficientes, no necesarias. Esto es fácil de ver: supongamos que un dicho es múltiple atestiguado y diferente, pero no embarazoso. Si la vergüenza era una

condición necesaria de autenticidad, entonces el dicho tendría que ser considerado no auténtico, lo que es incorrecto, ya que su testimonio y diferencia múltiples son suficientes para la autenticidad. Por supuesto, los criterios son descartables, lo que significa que no son guías infalibles para la autenticidad. Podrían llamarse mejor "Indicaciones de Autenticidad". Si la expresión no hubiera sido apropiada, las "Señales de Credibilidad" medievales habrían sido el nombre perfecto para los criterios.

De hecho, lo que los criterios realmente equivalen es a afirmaciones sobre el efecto de ciertos tipos de evidencia sobre la probabilidad de varios dichos o eventos. Para algún dicho o evento D, evidencia de un cierto tipo E, y nuestra cosmovisión B, los criterios establecerían que, en igualdad de condiciones, Pr (D | E&B)> Pr (D | B). En otras palabras, si todo lo demás es igual, la probabilidad de algún evento o dicho es mayor dado, por ejemplo, su certificación múltiple de lo que hubiera sido sin ella.

¿Cuáles son algunos de los factores que podrían cumplir la función de E al aumentar la probabilidad de algún dicho o evento D? Las siguientes son algunas de las más importantes: (1) Congruencia histórica: D se ajusta a hechos históricos conocidos sobre el contexto en el cual se dice que D ocurrió; (2) Certificación temprana e independiente: D aparece en múltiples fuentes que están cerca del momento en que supuestamente ha ocurrido D y que no dependen la una de la otra ni de una fuente común; (3) Vergüenza: D es incómodo o contraproducente para las personas que sirven como fuente de información para D; (4) Diferencia o Diversidad: D es diferente a las formas de pensamiento judías anteriores y/o a las formas de pensamiento cristianas posteriores; (5) Semitismos: huellas en la narrativa de las formas lingüísticas arameas o hebreas; (6) Coherencia: D es consistente con hechos ya establecidos sobre Jesús.

Tenga en cuenta que estos "criterios" no presuponen la fiabilidad general de los Evangelios. Más bien se enfocan en un dicho o evento particular y dan evidencia para pensar que un elemento específico de la vida de Jesús es histórico, independientemente de la confiabilidad general del documento en el que se informa el dicho o evento particular. Estos mismos "criterios" son aplicables a los informes de Jesús encontrados en los Evangelios apócrifos, o en los escritos rabínicos, o incluso en el Corán. Por supuesto, si se puede demostrar que los Evangelios son documentos generalmente confiables, ¡mucho mejor! Pero los "criterios" no dependen de tal presuposición. Sirven para ayudar a detectar núcleos históricos, incluso en medio de la paja histórica. Por lo tanto, no debemos preocuparnos por defender la fiabilidad general de los Evangelios o cada afirmación atribuida a Jesús en los Evangelios; si

incluso algunas de sus afirmaciones personales radicales son auténticas, eso será suficiente para darnos una idea de la autocomprensión de Jesús.

La Negación de las Afirmaciones Divinas de Cristo

En 1985, un prominente erudito del Nuevo Testamento llamado Robert Funk fundó un grupo de expertos en el sur de California al que llamó Jesus Seminar. El propósito pretendido del Seminar era descubrir a la persona histórica Jesús de Nazaret utilizando los mejores métodos de crítica científica y bíblica. En opinión de Funk, el Jesús histórico ha sido cubierto por la leyenda cristiana, el mito y la metafísica, por lo que apenas se parecía a la figura de Cristo presentada en los Evangelios y adorada por la iglesia hoy. El objetivo del Seminar es quitar estas capas y recuperar al Jesús auténtico que realmente vivió y enseñó.

Al hacerlo, Funk espera encender una revolución que pondrá fin a lo que él considera una era de ignorancia. Arremete contra el establecimiento religioso por "no permitir que la inteligencia de la alta erudición pase por los pastores y sacerdotes a un laicado hambriento".[362] Él ve el Jesus Seminar como un medio para desengañar a los laicos de la figura mitológica a la que se les enseñó a adorar y traerlos cara a cara con el verdadero Jesús de la historia.

El grado en que los Evangelios supuestamente han distorsionado al Jesús histórico es evidente en la edición de los Evangelios publicada por el Jesus Seminar. Llamados The Five Gospels [Los Cinco Evangelios] porque incluye el conocido Evangelio de Tomás junto con Mateo, Marcos, Lucas y Juan, su versión imprime en rojo solo aquellas palabras de Jesús que los miembros del Jesus Seminar determinan ser auténticas, como realmente dichas por Jesús. Como resultado, menos del 20 por ciento de los dichos atribuidos a Jesús están impresos en rojo.

El Jesús real e histórico resultó ser una especie de crítico social itinerante, el equivalente judío de un filósofo griego cínico. Él nunca afirmó ser el Hijo de Dios ni afirmó perdonar pecados ni inaugurar un nuevo pacto entre Dios y el hombre. Su crucifixión fue un accidente de la historia; su cadáver probablemente fue arrojado a una tumba de tierra poco profunda donde se pudrió o fue devorado por perros salvajes.

Estas conclusiones causan estragos en la apologética popular de la fe cristiana basada en las afirmaciones de Cristo. Según la apologética popular, Jesús afirmó ser Dios, y sus afirmaciones eran verdaderas o falsas. Si eran falsas, o bien estaba mintiendo intencionadamente o bien estaba engañado. Pero ninguna de estas alternativas es plausible. Por lo tanto, sus afirmaciones no pueden ser falsas; debe ser

quien dijo ser, Dios encarnado, y debemos decidir si le daremos nuestras vidas o no. Ahora, sin duda, la mayoría de los eruditos de hoy estarían de acuerdo en que Jesús no era ni un mentiroso ni un lunático; pero eso no significa que lo reconozcan como Señor. Por el contrario, muchos dirían que el Jesús que afirmó ser divino es una leyenda, un producto teológico de la iglesia cristiana. Por lo tanto, el dilema planteado por la apologética tradicional es socavado, porque el mismo Jesús nunca afirmó ser Dios.

Defensa de las Afirmaciones Divinas de Cristo

Obviamente, Jesús de Nazaret no fue por Palestina presentándose a las personas como Dios. Los Evangelios no lo describen de esa manera, ni es consistente con la doctrina cristiana de la encarnación, que sostiene que Jesús, como hombre, tenía una conciencia humana ordinaria, incluso si estaba sobrenaturalmente informada. Más bien, la autocomprensión divina de Jesús es evidente explícitamente en los títulos cristológicos que utilizó a modo de autorreferencia e implícitamente por su enseñanza y comportamiento.

Los Títulos Cristológicos

Aquellos que niegan que Jesús hizo alguna afirmación personal que implique divinidad se enfrentan al problema muy grave de explicar cómo fue que la adoración de Jesús como Señor y Dios surgió en la iglesia primitiva. No sirve de nada decir que la iglesia primitiva escribió sus creencias acerca de Jesús de nuevo en los Evangelios, ya que el problema es el origen mismo de esas creencias. Los estudios de eruditos del Nuevo Testamento como Larry Hurtado de la Universidad de Edimburgo, Martin Hengel de la Universidad de Tubinga, C. F. D. Moule de Cambridge y otros, han demostrado que dentro de los veinte años de la crucifixión existía una cristología bien formada que proclamaba a Jesús como Dios encarnado. ¿Cómo se explica esta adoración por parte de judíos monoteístas a uno de sus compatriotas a quienes acompañaron durante su vida, aparte de los reclamos del mismo Jesús? El gran historiador ortodoxo Jaroslav Pelikan señala que todos los primeros cristianos compartían la convicción de que la salvación era obra de un ser no menos que el Señor del cielo y de la tierra y que el redentor era Dios mismo. Él observa que el sermón cristiano más antiguo, el relato más antiguo de un mártir cristiano, el informe pagano más antiguo de la iglesia y la oración litúrgica más antigua (1 Corintios 16:22) se refieren a Cristo como Señor y Dios. Él concluye: “Claramente el mensaje de lo que la iglesia creía y enseñaba era que ‘Dios’ era un nombre apropiado

para Jesucristo".[363] Pero si Jesús nunca hizo tales afirmaciones, entonces la creencia de los primeros cristianos en este sentido se vuelve inexplicable.

En los Evangelios hay una serie de autodescripciones utilizadas por Jesús que proporcionan una idea de su autocomprensión. Hasta hace poco, los académicos críticos han sido bastante escépticos sobre la autenticidad de tales autodescripciones. En 1977, un grupo de siete teólogos británicos, encabezados por John Hick, de la Universidad de Birmingham, causó un gran revuelo en la prensa y entre los laicos al publicar un libro provocativo titulado The Myth of God Incarnate [El Mito del Dios Encarnado]. Allí, ellos afirmaron que hoy la mayoría de los eruditos del Nuevo Testamento están de acuerdo en que el Jesús histórico de Nazaret nunca afirmó ser el Mesías ni el Señor ni el Hijo de Dios, de hecho, ninguno de los títulos divinos que se atribuyen a Cristo en los Evangelios. Más bien, estos títulos se desarrollaron más tarde en la iglesia cristiana y se escribieron de nuevo en las tradiciones transmitidas acerca de Jesús, por lo que en los Evangelios parece afirmar estos títulos sobre sí mismo. Por lo tanto, el Cristo divino de los Evangelios que aparece como Dios encarnado es un mito y debe ser rechazado.

Hoy no existe tal consenso escéptico. Por el contrario, el equilibrio de la opinión académica sobre el uso de los títulos cristológicos por parte de Jesús puede haberse inclinado en la dirección opuesta.

Mesías

Por ejemplo, se reconoce cada vez más que es probable que Jesús de Nazaret se considerara a sí mismo como el Mesías prometido de Israel. La antigua esperanza de Israel de un Ungido (mashiach) de Dios había revivido justo en el siglo anterior al nacimiento de Jesús. De los diversos tipos de figuras mesiánicas en la esperanza judía, la más importante y extendida fue la expectativa de un poderoso rey de ascendencia davídica que arrojaría a los opresores de Israel y restauraría el trono davídico en Jerusalén. Escrito durante el período de la ocupación romana de Jerusalén antes de su destrucción en 70 d.C., los pseudoepigráficos Salmos de Salomón exhalan apasionadamente el anhelo judío por un libertador mesiánico real:

> Míralo, Señor, y suscítales un rey,
> un hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios,
> para que reine en Israel tu siervo.
> Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos,
> para purificar a Jerusalén de los gentiles
> quela pisotean, destruyéndola,

para expulsar con tu justa sabiduría
a los pecadores de tu heredad….

Reunirá (el Rey) un pueblo santo
al que conducirá con justicia;
gobernará las tribus del pueblo
santificado por el Señor su Dios.
No permitirá en adelante que la injusticia se asiente entre ellos,
ni que habite allí hombre alguno que cometa maldad….

Juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría.
Obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo;…

Y purificará a Jerusalén
con su santificación, como al principio,
para que vengan las gentes desde los confines de la tierra a contemplar su gloria,
…
Él será sobre ellos un Rey justo, instruido por Dios;
no existe injusticia durante su reinado sobre ellos,
porque todos son santos
y su Rey es el ungido del Señor. (17.21-32)

El salmista continúa ensalzando "la belleza del rey de Israel": será "compasivo con todas las naciones", "libre de pecado", "no debilitado en sus días", "poderoso en el espíritu santo", "guiando fiel y justamente al rebaño del Señor" (18.34-42). Más que un rey guerrero, el Mesías real sería un pastor espiritual de Israel.

Es, por supuesto, indiscutible que la iglesia del Nuevo Testamento consideraba a Jesús como el Mesías prometido. El título Christos (Mesías) se vinculó tan estrechamente con el nombre "Jesús" que, para Pablo, es prácticamente un apellido: "Jesucristo" (véase el menos frecuente "Cristo Jesús"). El mismo nombre llevado por los seguidores de Jesús dentro de los diez años de su muerte –cristianos– da testimonio de la centralidad de su creencia de que Jesús era el Mesías. El Evangelio de Marcos comienza con las palabras "el comienzo del Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios" (1:1), justo cuando el Evangelio de Juan cierra con la explicación de que estaba escrito "para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios" (20:31). La pregunta, entonces, es si llegaron a esta convicción común por sí mismos, o si representaba la autocomprensión de Jesús.

A menos que el mismo Jesús hiciera pretensiones mesiánicas, es difícil explicar la convicción unánime y generalizada de que Jesús era el Mesías. ¿Por qué, en ausencia

de cualquier reclamo mesiánico por parte de Jesús, sus seguidores llegarían a pensar en él como el Mesías en absoluto, y por qué no había una forma no mesiánica del movimiento de Jesús? Craig Evans reflexiona: "La fuerza de este punto parece perdida en muchos que afirman que el reconocimiento de Jesús como Mesías se originó solo en el contexto posterior a la Pascua. No había habido ningún elemento mesiánico en la enseñanza o actividad de Jesús... entonces es muy difícil entender de dónde vino el mesianismo pospascual. La resurrección por sí sola no puede explicar esta creencia generalizada, ya que no existe una tradición mesiánica precristiana que considerara la resurrección como evidencia de la identidad mesiánica de una persona".[364] Con respecto a este último punto, Martin Hengel enfatiza que la noción "que un hombre justo a través de la resurrección de los muertos haya sido nombrado como el Mesías, es absolutamente sin analogía. Ni la resurrección ni la ida [al Paraíso] tienen que ver con el Mesianismo. De hecho, el hombre justo sufriente alcanza un lugar de honor en el Paraíso, pero nunca hay ninguna cuestión de majestuosidad mesiánica y transferencia de funciones escatológicas a este respecto".[365]"Si hubiera sido crucificado por reclamos mesiánicos, entonces –y solo entonces– la creencia en su resurrección habría tenido que convertirse en la creencia de la resurrección del Mesías crucificado".[366]

Los Evangelios presentan inequívocamente a Jesús como teniendo un sentido de identidad mesiánica. De los textos en los que Jesús muestra su convicción de que él era efectivamente el Mesías, el más famoso es la confesión de Pedro:

> Salió Jesús con sus discípulos a las aldeas de Cesarea de Filipo; y en el camino preguntó a sus discípulos, diciéndoles: ¿Quién dicen los hombres que soy yo? Y le respondieron, diciendo: Unos, Juan el Bautista; y otros, Elías; pero otros, uno de los profetas. Él les preguntó de nuevo: Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Cristo. Y Él les advirtió severamente que no hablaran de El a nadie. (Marcos 8:27-30)

Que la gente debería estar interesada en la naturaleza de las pretensiones de Jesús es natural y obvio. Lucas y Juan atestiguan independientemente que Juan el Bautista se había enfrentado a una pregunta similar, que forma el contexto de su predicción de la venida de uno "más poderoso que yo... la correa de sus sandalias no soy digno de desatar" (Lucas 3:15-16, Juan 1:19-27). Los discípulos, que habían dejado a sus familias y sus medios de subsistencia para seguir a Jesús, seguramente se habrían preguntado a quién seguían. La respuesta de Pedro recibe un testimonio independiente de Juan 6:69, donde Pedro le declara a Jesús: "Y nosotros hemos

creído y conocido que tú eres el Santo de Dios" (véase Marcos 1:24; Hechos 3:14).

La mención de Juan el Bautista nos trae a la mente el relato del mensaje final de Juan a Jesús que se encuentra en el Documento Q que comparten Mateo y Lucas. Desde la prisión, Juan envía discípulos a Jesús con la siguiente pregunta: "¿Eres tú el que ha de venir, o esperaremos a otro?"(Mateo 11:3, Lucas 7:19). La expresión "el que ha de venir" obviamente se remonta a la proclamación de Juan, independientemente atestiguada en Marcos y Juan, de "aquel que viene después de mí" (Marcos 1:7; Juan 1:27). La credibilidad de tales palabras de Juan se ve respaldada no solo por su presencia en esa tradición primitiva, sino también por la torpeza de la aparentemente vacilante fe de Juan (criterio de vergüenza). La respuesta de Jesús a Juan apela a las señales que anunciarían el establecimiento del reino de Dios en Israel: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos reciben la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres se les anuncia el evangelio. Y bienaventurado es el que no se escandaliza de mí" (Lucas 7:22-23; ver Mt. 11:4-6). Las señales mencionadas por Jesús son una mezcla de profecías de Isaías 35:5-6; 26:19; y 61:1. La última profecía menciona explícitamente ser el ungido de Dios. Que los contemporáneos de Jesús vieron estas señales como señales de la venida del Mesías es evidente por un pasaje notable en los rollos del Mar Muerto guardados por los Esenios en Qumrán (4Q521). El pasaje primero predice el advenimiento del Mesías: "[Porque los cie]los y la tierra escucharán a su Mesías [y todo lo] que está en ellos no se apartará de los mandamientos de los santos". Luego describe lo que hará el Señor en ese momento: "Él honrará a los piadosos del trono eterno del reino, liberando a los prisioneros, abriendo los ojos a los ciegos, levantando a los que están doblegados.… y el Señor hará cosas gloriosas que no se han hecho, tal como él dijo. Porque él sanará a los heridos, vivificará a los muertos, proclamará buenas nuevas a los afligidos". ¡Aquí hemos asociado al Mesías con el mismo pastiche de señales proféticas enumerados por Jesús en respuesta a la pregunta de Juan! Los criterios del entorno palestino y la coherencia con otro material auténtico, junto con el criterio de vergüenza, así como la presencia de la historia en la tradición temprana se refuerzan mutuamente al llevar a la conclusión de que Jesús, de hecho, se veía a sí mismo como el Mesías de Dios.

Aún más convincentes que los dichos de Jesús al demostrar su autocomprensión mesiánica son los hechos de Jesús. La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén al comienzo de la última semana de su vida es una afirmación dramática, pública y provocadora de su estado mesiánico. Este evento está avalado por Marcos y Juan (Marcos 11:1-11, Juan 12:12-19). Aunque sus descripciones difieren en varios detalles

circunstanciales, coinciden totalmente en el núcleo de la historia: que una semana antes de su muerte, Jesús de Nazaret cabalgó en Jerusalén sentado sobre un pollino y fue aclamado por las multitudes que habían venido a Jerusalén para celebrar la fiesta anual de la Pascua con gritos de "¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!"en previsión de la llegada del reino davídico.
En cualquier otro relato de Jesús, él va a pie. Entonces, ¿qué está haciendo cuando monta el pollino de una asna y cabalga por el Monte de los Olivos hacia Jerusalén? La respuesta es que Jesús está cumpliendo deliberadamente la profecía de Zacarías 9:9–10:

> Regocíjate sobremanera, hija de Sion.
> Da voces de júbilo, hija de Jerusalén.
> He aquí, tu rey viene a ti,
> justo y dotado de salvación,
> humilde, montado en un asno,
> en un pollino, hijo de asna.
>
> Destruiré el carro de Efraín
> y el caballo de Jerusalén,
> y el arco de guerra será destruido.
> El hablará paz a las naciones,
> y su dominio será de mar a mar,
> y desde el río hasta los confines de la tierra.

Jesús, de manera deliberada y provocadora, afirma ser el prometido rey de Israel que inaugurará su reino de paz. Su acción es como una parábola viviente, representada para revelar su verdadera identidad.[367]

Los críticos escépticos han desafiado la historicidad de la narrativa porque Zacarías 9:9 no se interpretó como una profecía mesiánica hasta el judaísmo posterior. Pero el espíritu de la profecía de Zacarías impregna los Salmos de Salomón 17-18, que también conectan las imágenes de un rey y un pastor del pueblo (véase Zacarías 11) y hablan de su dominio de paz. En cualquier caso, esta consideración, lejos de restar credibilidad histórica a la narración, en realidad la respalda, porque hace improbable que la iglesia primitiva desarrolle una historia basada solamente en Zacarías 9:9 (que ni siquiera es citada como un texto de prueba por Marcos, en contraste con los relatos posteriores en Mateo 21:4-5; Juan 12:15-16), en ausencia de tal evento. Entonces, por el criterio de diferencia o diversidad, en este caso del judaísmo anterior, deberíamos ver el evento como perteneciente a nuestra imagen

del Jesús histórico. Jesús mismo bien pudo haber interpretado el pasaje mesiánicamente, especialmente teniendo en cuenta su representación más pacífica y humilde del rey de Israel. En cuanto a la multitud, fueron los propios discípulos de Jesús, quienes sin duda ya creían en su mesianismo y que lo acompañaron a la fiesta, quienes iniciaron la aclamación de Jesús mientras cabalgaba desde Betfagé a Jerusalén.

Los estudiosos escépticos también han cuestionado la historicidad del incidente porque una demostración tan pública habría provocado el arresto inmediato de Jesús por parte de las autoridades romanas. Pero esta objeción conjetural es muy débil. Según el relato de Marcos, "entró en Jerusalén, llegó al templo, y después de mirar todo a su alrededor, salió para Betania con los doce, siendo ya avanzada la hora" (11:11). Jesús no limpia el templo; él ni siquiera da un discurso conmovedor. Él solo mira alrededor y se va. Su entrada triunfal a la ciudad no era algo que las autoridades romanas esperaban o hubiesen entendido, un hombre en un burro lento que no mostraba ningún arma jamás les habría parecido una amenaza militar; y la procesión de Jesús probablemente desapareció al unirse a la multitud de la Pascua una vez que llegó a Jerusalén. No obstante, la Entrada Triunfal muestra la real autoconciencia mesiánica de Jesús y revela quién era. Se identificó con el Rey Pastor predicho por Zacarías.

La indicación más clara de la autoconciencia mesiánica de Jesús emerge al reflexionar sobre su ejecución. La placa clavada en su cruz que registra la acusación por la cual Jesús fue crucificado está atestiguada de forma múltiple como la de que Jesús fue ejecutado como "el Rey de los judíos" (Marcos 15:26; Juan 19:19). Este nunca fue un título cristiano para Jesús, por lo que también puede representar el cargo real contra él por el criterio de diferencia. Por lo tanto, de acuerdo con Craig Evans, "la mayoría de los académicos... acepta el titulusy su redacción como histórico y genuino".[368] De hecho, Dunn dice que "su ejecución bajo la acusación de ser un pretendiente mesiánico ('rey de los judíos') generalmente se considera parte de los datos básicos en la tradición de Evangelio".[369]

La especulación por parte de ciertos estudiosos escépticos de que Jesús fue arrestado simplemente como un alborotador o perturbador de la paz es por lo tanto completamente inverosímil. Uno puede comparar provechosamente aquí el relato de Josefo de otro Jesús arrestado durante una fiesta en Jerusalén en 62d.C.:

> Cuatro años antes de la guerra, cuando la ciudad disfrutaba de profunda paz y prosperidad, llegó a la fiesta en la que todos los judíos tenían la costumbre de erigir tabernáculos a Dios, un Jesús, hijo de Ananías, un rudo campesino, que, de pie en el templo, de repente

> comenzó a gritar: "Una voz del este, una voz del oeste, una voz de los cuatro vientos; una voz contra Jerusalén y el santuario, una voz contra el novio y la novia, una voz contra todo el pueblo". Día y noche recorría todos los callejones con este grito en los labios. Algunos de los principales ciudadanos, indignados por estas palabras de mal agüero, arrestaron al sujeto y lo castigaron severamente. Pero él, sin decir una palabra en su nombre o para el oído privado de los que lo golpearon, solo continuó sus llantos como antes. Entonces, los magistrados, suponiendo, como de hecho era el caso, que el hombre estaba bajo algún impulso sobrenatural, lo llevaron ante el gobernador romano; por lo tanto, aunque flagelado hasta los huesos, no demandó piedad ni derramó una lágrima, sino que, simplemente presentando las variaciones más tristes en su eyaculación, respondió a cada golpe con "¡Ay de Jerusalén!" Cuando Albino, el gobernador, le preguntó quién y de dónde era y por qué pronunció estos gritos, no le respondió ni una palabra, pero reiteró sin cesar su lamento sobre la ciudad, hasta que Albino lo declaró un loco y lo dejó ir.[370]

Los paralelismos entre los procedimientos contra estos dos Jesús refuerzan la credibilidad histórica de los relatos de los Evangelios. Nota las preocupaciones principales de Albino: quién era Jesús, de dónde vino y por qué estaba haciendo tales cosas. Sin duda, estas también habrían sido las preocupaciones de Pilato. La diferencia en los resultados respectivos de estas investigaciones se explica muy plausiblemente por el hecho de que, mientras que Jesús hijo de Ananías era considerado un alborotador inofensivo, Jesús de Nazaret había hecho pretensiones mesiánicas que debían ser tratadas mucho más seriamente.[371] Si Jesús simplemente hubiera estado perturbando el templo o la paz durante la temporada de la Pascua, su caso no tiene por qué haber ido más allá que el caso de Jesús ben Ananías.

Prácticamente todos los críticos reconocen que durante la semana siguiente, Jesús causó algún tipo de trastorno en el templo, una acción atestiguada en los cuatro Evangelios, que dio como resultado un cese temporal en las actividades comerciales allí. La última frase de la profecía de Zacarías, que provocó la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, es: "y no habrá más mercader en la casa del Señor de los ejércitos en aquel día" (Zacarías 14:21).[372] La afirmación de Jesús sobre su la autoridad en el templo, el lugar supremo de la vida y la autoridad religiosa judía, encaja con su real autoconciencia mesiánica. En su juicio, según los sinópticos, una pieza central del caso presentado contra Jesús era un dicho de su parte que tenía que ver con la destrucción del templo y la reconstrucción de Jesús en tres días (Marcos 14:58), un dicho también atestiguado en Juan 2:19. En el pensamiento judío, Dios es quien construyó el templo (Éxodo 15:17; Jub. 1.17; ver 1 En. 90.28-29; 11Q Templo 29.8-10) y quien amenaza la destrucción del templo (Jeremías 7:12-13; 26: 4-6, 9; ver 1 En. 90.28-29). Los cargos presentados contra Jesús, quien amenazó con la destrucción del

templo y prometió reconstruirlo, muestran que se le acusaba de arrogarse papeles divinos.[373] La negativa de Jesús a responder a estos cargos provoca la demanda directa del sumo sacerdote: "¿Eres el Mesías, el Hijo del Bendito?" (Marcos 14:61). La conexión entre la acusación y la pregunta de Caifás puede verse en la lectura mesiánica dada a 2 Samuel 7:12-14 por uno de los Rollos del Mar Muerto. El pasaje en Samuel se refiere al deseo de David de construir para Dios un templo, y el Señor reserva ese derecho para el hijo de David, Salomón:

> Cuando tus días se cumplan y reposes con tus padres, levantaré a tu descendiente después de ti, el cual saldrá de tus entrañas, y estableceré su reino. El edificará casa a mi nombre, y yo estableceré el trono de su reino para siempre. Yo seré padre para él y él será hijo para mí. (2 Samuel 7:12-14)

En el rollo 4Q174, este pasaje es citado e interpretado como una profecía del Mesías: "Él es la rama de David que se levantará con el intérprete de la Ley que [ ] en Si[ón los últimos] días de acuerdo con lo que está escrito: 'Levantaré la tienda de David que ha caído' (Amós 9:11), que se levantará para salvar a Israel" (1:10-13). Es el Mesías, la rama davídica profetizada por Isaías y Jeremías (Isaías 11:1, Jeremías 33:14-16), quien edificará el templo y será el Hijo de Dios. La pregunta de Caifás, dadas las expectativas mesiánicas, hubiera sido natural, exigiendo que Jesús afirmara ser el Mesías, el Hijo de Dios, quien cumpliría esta profecía al destruir el templo actual y reemplazarlo con el suyo propio. Las pretensiones de Jesús de ser el Mesías podrían ser presentadas a las autoridades romanas como traición; por eso, su ejecución como "Rey de los Judíos". La conspiración de tantos factores, cada uno disfrutando de la ratificación independientemente por factores tales como testimonio o certificación múltiple, contexto palestino, diferencia, etc., hace un caso extraordinariamente poderoso de que Jesús de Nazaret se consideró a sí mismo como el Mesías prometido. Hengel concluye: "Si Jesús nunca tuvo una conciencia mesiánica de la misión divina, ni habló de la venida o presente del 'Hijo del hombre', ni fue ejecutado como un pretendiente mesiánico –como lo sostiene la crítica radical sin problemas históricos– entonces el surgimiento de la cristología, de hecho, toda la historia primitiva del cristianismo primitivo, es incomprensible".[374]

Esto no quiere decir que Jesús pensó en sí mismo como el hombre puesto para dirigir una revuelta violenta contra las autoridades romanas y establecer el trono de David por la fuerza. Tal movimiento sería totalmente inconsistente con las enseñanzas éticas de Jesús. Más que cualquier otra cosa, este rechazo de los aspectos militaristas del oficio mesiánico por parte de Jesús proporciona la clave del motivo

secreto mesiánico de Wrede, como el propio Wrede llegó a ver más tarde.[375] Afirmar abiertamente ser el Mesías, dada la imagen popular del Mesías como conquistador militar, tendía a oscurecer en lugar de dilucidar la verdadera naturaleza del reino de Dios y la misión de Jesús.

Al concluir que Jesús se entendió a sí mismo como el Mesías prometido, aún no hemos llegado a una autocomprensión claramente divina. Los eruditos típicamente toman al Mesías como una figura puramente humana e identifican a un número de reformadores judíos como supuestos Mesías. Por ejemplo, durante la segunda revuelta judía (132-135) Bar Kokhba pudo haber sido considerado por sus seguidores como el Mesías (Jerusalem Talmud Ta'anit 4.5).[376] Sin embargo, el concepto del Mesías es a menudo una figura extraordinariamente exaltada, y los líderes de los movimientos de renovación que típicamente se identifican como pretendientes mesiánicos no fueron, de hecho, dados y no reclamaron ese título, por lo que sabemos.[377] Figuras como Judas Galileo y Simón bar Giora pueden haber aspirado a ser rey de Israel, pero ese oficio obviamente no es mesiánico en sí mismo; no todos los reyes judíos son el Mesías davídico.[378] En los Salmos de Salomón, el Mesías no sería simplemente un gobernante militar sino mucho más un líder espiritual de su pueblo:

> No existe injusticia durante su reinado sobre ellos, porque todos son santos y su Rey es el ungido del Señor….
> Golpeará la tierra continuamente con la palabra de su boca, pero bendecirá al pueblo del Señor con sabiduría y gozo. El Rey mismo estará limpio de pecado para gobernar un gran pueblo….
> No se debilitará durante toda su vida, apoyado en su Dios, porque el Señor lo ha hecho poderoso por el espíritu santo, lleno de sabias decisiones, acompañadas de fuerza y justicia….
> Apacentando el rebaño del Señor con justicia y fidelidad. No le permitirá a ninguno flaquear mientras es apacentado….
> Tal es la majestad del Rey de Israel, la que dispuso Dios suscitar sobre la casa de Israel para corregirla. (17.32-42)

Apenas necesita decirse que el típico revolucionario, reformador o profeta difícilmente podría aspirar a tal estatus. En la tradición rabínica, el propio bar Kokhba, después de haber afirmado ser el Mesías, fue asesinado porque no podía pasar una determinada prueba sobrehumana que establecía las condiciones necesarias de estatus mesiánico.[379] Mientras que tal leyenda o difamación sin duda refleja la posterior desilusión con el hombre, aún el requisito de que el Mesías muestre

poderes sobrenaturales es sorprendente.

Pero aún existían imágenes más exaltadas del Mesías. Isaías declaró,

> Porque un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado,
> y la soberanía reposará sobre sus hombros;
> y se llamará su nombre Admirable Consejero, Dios Poderoso,
> Padre Eterno, Príncipe de Paz.
> El aumento de su soberanía y de la paz no tendrán fin
> sobre el trono de David y sobre su reino,
> para afianzarlo y sostenerlo con el derecho y la justicia
> desde entonces y para siempre.
> El celo del Señor de los ejércitos hará esto. (Isaías 9:6-7)

Aquí el rey davídico se llama "Dios Poderoso" y se dice que su reinado perdura para siempre, motivos que se repiten en los Salmos de Salomón. Nuevamente, en el Libro de Enoc del primer siglo se nos presenta "el Señor de los espíritus y su Mesías", que también se llama "ese Hijo del Hombre". De él leemos,

> Ya antes de que el sol y los signos fueran creados, antes de que las estrellas del cielo fueran hechas, su nombre fue pronunciado ante el Señor de los espíritus. Él será para los justos un bastón en el que puedan apoyarse y no caer; será luz para las naciones y esperanza para los que sufren. Todos los que habitan sobre la tierra se prosternarán y lo adorarán; alabarán, bendecirán y celebrarán con canciones al Señor de los espíritus. Por tal razón ha sido el Elegido y reservado ante Él, desde antes de la creación del mundo y para siempre. (1 Enoc 48.3-6)

Aquí se entiende que el Mesías es una figura preexistente, parecida a Dios. Por lo tanto, las opciones mesiánicas disponibles en el tiempo de Jesús incluían no solo profeta, sacerdote y rey, sino también un Mesías celestial.[380]

En el caso de Jesús, la proclamación de Juan el Bautista, que después de él vendría uno más poderoso que él que bautizaría con el Espíritu Santo, se ve como el cumplimiento de Malaquías 3:1: "He aquí, yo envío a mi mensajero, y él preparará el camino delante de mí. Y vendrá de repente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis; y el mensajero del pacto en quien vosotros os complacéis, he aquí, viene — dice el Señor de los ejércitos" e Isaías 40:3: "Una voz clama: Preparad en el desierto camino al Señor; allanad en la soledad calzada para nuestro Dios". Note que, de acuerdo con estas profecías, es el Señor mismo quien viene (véase Isaías 40:5, 9-11). La pregunta relevante que se planteará aquí no es a quién esperaba Juan,[381] sino, como la persona que viene en cumplimiento autoconsciente de las predicciones de

Juan, quien Jesús tomó para sí mismo. Es intrigante lo que dice Q sobre Jesús hablando de la persona de Juan el Bautista (Mateo 11:10, Lucas 7.27), Jesús mismo identifica a Juan como el mensajero de Malaquías 3:1. En ese mismo discurso, Jesús pasa a hablar de sí mismo como el Hijo del Hombre que ha venido después de Juan (Mateo 11:19, Lucas 7:34). Tal figura divina-humana cumpliría sensiblemente las facetas divinas y humanas de la predicción de Juan.[382]

Podríamos interpretar las descripciones proféticas del Mesías en términos de divinidad como hipérbole religiosa y, por lo tanto, tomar el reclamo de Jesús como el Mesías como algo sorprendente, pero no sobrehumano. Pero, de nuevo, si encontramos en las otras afirmaciones y actividades personales de Jesús indicaciones de una autocomprensión divina, entonces el tomarse a sí mismo como el Mesías prometido de Israel también puede implicar un reclamo implícito de divinidad.

El Hijo de Dios

Ya vimos que en su juicio Caifás desafió a Jesús en cuanto a que era el Hijo de Dios. Este es un estatus al que Jesús a menudo reclama en los Evangelios. Aquí examinaremos tres textos en los que lo hace.

Primero, consideremos la parábola de Jesús sobre los labradores malvados de la viña (Marcos 12:1-9). En esta parábola, el dueño de la viña envía criados a los labradores de la viña para recolectar su fruto. La viña simboliza a Israel (véase Isaías 5:1-7), el dueño es Dios, los labradores son los líderes religiosos judíos, y los siervos son profetas enviados por Dios. Los labradores golpean y rechazan a los criados del dueño. Finalmente, el propietario decide que le queda uno por enviar: su único hijo amado. “Ellos respetarán a mi hijo”, dice. Pero, en cambio, los labradores matan al hijo porque él es el heredero de la viña.

Incluso los eruditos escépticos como los del Jesus Seminar reconocen la autenticidad de esta parábola, ya que también se encuentra en una de sus fuentes favoritas, el Evangelio de Tomás (65), y así es, según sus cálculos, atestiguado.[383] Además, como Evans ha enfatizado, la parábola no solo refleja la experiencia real de los labradores ausentes en el mundo antiguo, sino que también emplea imágenes de existencias y temas encontrados en parábolas rabínicas: Israel como viña, Dios como propietario, labradores rebeldes contexto judío.[384] Además, hay aspectos de la parábola que hacen improbable su posterior origen en la iglesia cristiana, por ejemplo, la preocupación sobre quién debería poseer el viñedo después de que se le quitara a los actuales labradores y la ausencia de la resurrección del hijo asesinado. La parábola también contiene matices interpretativos arraigados en los targums arameos

(paráfrasis) de Isaías 5 que estaban en uso en los días de Jesús. Evans concluye: "Cuando se entiende correctamente y en un contexto completo, todo acerca de la parábola de los labradores malvados, incluido su contexto en los Evangelios del Nuevo Testamento, sostiene que se originó con Jesús, no con la iglesia primitiva".[385]

Entonces, ¿Qué nos dice esta parábola acerca de la autocomprensión de Jesús? Nos dice que se consideraba a sí mismo como el único Hijo de Dios, distinto de todos los profetas, el último mensajero de Dios e incluso el heredero de Israel mismo. Observe que no se puede eliminar la figura del hijo de la parábola como una adición posterior no auténtica, porque entonces la parábola carece de clímax y punto. Además, la singularidad del hijo no solo está explícitamente expuesta sino que está intrínsecamente implícita en la estratagema de los labradores de asesinar al heredero para reclamar la posesión de la viña. Entonces esta parábola nos revela que el Jesús histórico creyó y enseñó que él era el único Hijo de Dios.

La autoconcepción de Jesús como Hijo de Dios llega a una expresión explícita en Mateo 11:27 (cf. Lucas 10:22): "Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar". Nuevamente, hay una buena razón para considerar esto como un auténtico dicho del Jesús histórico. Es un dicho Q de Jesús y, por lo tanto, muy temprano. Se ha demostrado que el dicho se remonta a una versión aramea original, que cuenta a favor de su autenticidad.[386] Además, es poco probable que la iglesia haya inventado este dicho porque dice que el Hijo es incognoscible: "nadie conoce al Hijo excepto el Padre", lo que excluiría incluso a los seguidores de Jesús de conocerle. Pero la convicción de la iglesia posterior a la Pascua es que podemos conocer al Hijo (ver, por ejemplo, Filipenses 3:8-11). Nótese también que, de acuerdo con el dicho, el contenido de la revelación de Jesús es el Padre, mientras que Jesús mismo fue el contenido de la proclamación de la iglesia. La referencia al Hijo es casi informal, en lugar de enfatizar un título como "Hijo de Dios". Por lo tanto, es poco probable que este dicho sea el producto de la teología de la iglesia posterior.

Este dicho ha sido caracterizado como un rayo del cielo de Juan. Porque, ¿qué nos dice acerca de la autocomprensión de Jesús? ¡Nos dice que se consideraba a sí mismo como el Hijo exclusivo de Dios y la única revelación de Dios el Padre para la humanidad! Los que niegan la autenticidad del dicho dicen que la autoridad irrestricta y el carácter absoluto y exclusivo de la relación postulada entre el Padre y el Hijo no tiene paralelo en la tradición sinóptica anterior a la Pascua. Pero eso supone, de manera inverosímil, que pasajes como Marcos 1:11, 27; 3:11; Mateo 7:21-

23, y así sucesivamente, no son parte de la tradición anterior a la Pascua, porque ciertamente contemplan a Jesús como el Hijo de Dios absoluto y autoritario y revelador del Padre. Como ha señalado acertadamente Denaux, lo que tenemos aquí es una afirmación cristológica joánica en el estrato más antiguo de las tradiciones evangélicas, una afirmación que forma un puente a la alta cristología del Evangelio de Juan y, sin embargo, a la luz de pasajes como Marcos 4:10-12; 12:1-11; 13:32; y Mateo 16:17-19; 28:18, también se siente a gusto en la tradición sinóptica.[387] Sobre la base de este dicho, podemos concluir que Jesús se consideraba a sí mismo como el Hijo de Dios en un sentido absoluto y único y que había sido investido con la autoridad exclusiva de revelar su Padre Dios a los hombres.

Finalmente, otra indicación interesante del sentido de Jesús de ser el Hijo de Dios es su refrán sobre la fecha de la consumación: "Pero de aquel día o de aquella hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre" (Marcos 13:32). Parece muy poco probable que este dicho pueda ser la fabricación de la teología cristiana, especialmente a la luz de las tradiciones como Mateo 11:27 (ver Juan 5:20, 16:15, 30, 21:17c), porque atribuye ignorancia al Hijo. El criterio de la vergüenza requiere la autenticidad de la referencia a la ignorancia del Hijo. Cuán vergonzoso es el dicho es evidente en el hecho de que aunque Mateo lo reproduce (Mateo 24:36), Lucas lo omite, y la mayoría de los copistas del Evangelio de Mateo también eligieron dejar caer el versículo (aunque se conserva en los mejores manuscritos). Que Marcos conserve este dicho, a pesar de su énfasis en el poder predictivo y preconocimiento de Jesús (Marcos 11:2; 13; 14:13-15, 18, 27-28, 30), es testimonio de su fidelidad a la tradición. Como bien lo dice el comentarista de Marcos Vincent Taylor: "Su ofensa sella su autenticidad".[388]

Algunos críticos han sugerido que la iglesia primitiva pudo haber insertado la frase "ni el Hijo" en el dicho, usando un título honorífico para compensar el ligero trato a Jesús por este dicho. Esta sugerencia no solo viola la estructura del dicho: el oude... oude formando un par para decir "ni los ángeles ni el Hijo", pero es precisamente por la adición de una frase que el dicho se vuelve ofensivo. Sin la frase, el dicho contrastaría lo desconocido para los hombres y los ángeles pero conocido por el Padre (y por implicación para Jesús como el que revela exclusivamente al Padre). Es inútil sugerir que la iglesia primitiva pudo haber sustituido el título honorífico "el Hijo" por alguna otra autodenominación por parte de Jesús, ya que habría sido más fácil y más natural simplemente omitir tal autorreferencia, de modo que el conocimiento de Jesús ni siquiera entraría en la ecuación.

Sobre la base de estos tres dichos del Jesús histórico, tenemos buena evidencia de

que Jesús se consideraba a sí mismo como el único Hijo de Dios. Una vez más, sin embargo, todavía no hemos llegado a un reclamo inequívoco de divinidad. Pues aunque los lectores helenísticos de los Evangelios podrían interpretar la expresión "Hijo de Dios" en términos del estatus divino del demandante, en un contexto judío tal estatus no era el sentido habitual del título. Los reyes judíos fueron referidos como hijos de Dios (2 Samuel 7:14, 1 Cr. 17:13, 22:10, Salmo 2:6-7, 89:26-27), y en la literatura de la Sabiduría el hombre justo podría ser caracterizado como el hijo de Dios, teniendo a Dios como su padre (Sab 2,13, 16, 18, 5,5, Eclesiástico 4.10, 51.10). Tal uso genérico es, sin embargo, irrelevante para el reclamo de Jesús de filiación divina, dada la singularidad y exclusividad de su reclamo. Hemos visto que Jesús se consideraba a sí mismo como el Hijo de Dios en un sentido singular que lo distinguía incluso de los profetas que habían estado antes. Pero, ¿qué sentido tenía eso?

La respuesta puede ser, una vez más, que Jesús pensó en sí mismo como el único Hijo de Dios en el sentido de que él era el Mesías prometido.4 Esdras 7.28-29 habla del Mesías como el hijo de Dios, pero no obstante como mortal: "Mi hijo el Mesías será revelado... y los que quedan se regocijarán cuatrocientos años. Y después de estos años mi hijo, el Mesías, morirá, y todos los que tengan aliento humano". Los Rollos del Mar Muerto también muestran que se pensaba que el Mesías era el hijo de Dios. 4Q174 interpreta la promesa a Salomón en 2 Samuel 7:14 de que Dios será su padre para aplicar al Mesías, como hemos visto. 4Q246 habla de un falso príncipe que "será llamado Hijo de Dios, y lo llamarán hijo del Altísimo" (véase Lucas 1:35). 1QSa 2.11-12 anticipa el tiempo "cuando [Dios] ha engendrado al Mesías", lo que evidencia una interpretación mesiánica del Salmo 2:7, que concierne al ungido del Señor (Salmo 2:2). Este es el salmo al que se alude en el bautismo de Jesús en las palabras de la voz celestial: "Tú eres mi hijo amado" (Marcos 1:11; ver Hechos 13:33). La singularidad de la filiación de Jesús podría ser una función de la singularidad del Mesías.

Por otro lado, debe decirse con toda honestidad que estos textos ni siquiera se acercan al tipo de absoluto y exclusividad que Jesús de Nazaret afirmó en los dichos que hemos examinado. No hay nada en los textos del Mar Muerto que sugiera la singularidad filial del Mesías. Ser el Mesías puede apartar a Jesús de todos los profetas que lo precedieron y hacerlo heredero de Israel, como se afirma en la parábola de la viña, pero ser el Mesías no le daría un conocimiento exclusivo del Padre y un significado revelador absoluto, como se afirma en Mateo 11:27. Además, el dicho en Marcos 13:32 no solo revela el sentido de filiación única de Jesús, sino que también nos presenta una escala de estatus ascendente desde los hombres hasta los ángeles,

hasta el Hijo y el Padre. Por lo tanto, asombrosamente, el sentido de Jesús de ser el Hijo de Dios implicó un sentido de proximidad al Padre que trascendió el de cualquier hombre mortal (como un rey o profeta) o cualquier ser angelical.

Tal concepción exaltada del Hijo de Dios no es ajena al judaísmo del primer siglo. Los propios escritos del Nuevo Testamento dan testimonio de este hecho (Col. 1: 13-20; Hebreos 1:1-12). En 4 Esdras 13, Esdras ve la visión de un hombre que surge del mar identificado por Dios como "mi Hijo" (13.32, 37) y que procede a someter a todas las naciones. Esdras pregunta,

> "Oh Señor soberano, explícame esto: ¿Por qué vi al hombre que venía del corazón del mar?"
>
> Él me dijo: "Así como nadie puede explorar o saber lo que hay en las profundidades del mar, para que nadie en la tierra pueda ver a mi Hijo o a los que están con él, excepto en el momento de su día". (4 Esdras 13.51–52; cf. 13.26)

El hecho de que haya otras personas de forma presente con el Hijo antes de su apariencia terrenal sugiere que el Hijo es una figura celestial preexistente. Esto se vuelve bastante claro en 14.9 cuando le dicen a Esdras que su propia vida está a punto de terminar y que él estará con el Hijo de Dios hasta que sea revelado al final de los tiempos: "Serás tomado de entre los hombres, y de aquí en adelante vivirás con mi Hijo y con los que son como tú, hasta que los tiempos hayan terminado". Es intrigante que haya una diferenciación entre el Hijo preexistente y los justos, los muertos humanos como Esdras que están con él. El Hijo está claramente apartado como una figura sobrenatural.

Aquí tenemos la misma ambigüedad con "el Hijo de Dios" que encontramos al considerar el título "Mesías". Estos títulos son multivalentes y, por lo tanto, inherentemente ambiguos sin contexto. Para entender más claramente el significado que Jesús invirtió en tales autodescripciones, necesitaremos observar el significado cristológico de las enseñanzas y acciones de Jesús. Pero antes de hacerlo, hay un título más, el más significativo de todos, que exige nuestra atención.

El Hijo del Hombre

Es muy probable que Jesús se considerara a sí mismo como y afirmara ser el Hijo del Hombre.[389] Esta fue la autodescripción favorita de Jesús y es el título que se encuentra con mayor frecuencia en los Evangelios (más de ochenta veces). Sin embargo, sorprendentemente, este título se encuentra una vez fuera de los Evangelios en el resto del Nuevo Testamento (Hechos 7:56). Eso muestra que la

designación de Jesús como “el Hijo del Hombre” no era un título que surgió en el uso cristiano posterior y luego se escribió nuevamente en las tradiciones de Jesús. Incluso en los Evangelios, solo Jesús usa este título; otros pueden confesarlo como el Mesías o el Hijo de Dios, pero nunca como el Hijo del Hombre. Sobre la base del criterio de diferencia o diversidad, podemos decir con confianza que Jesús se llamaba a sí mismo “el Hijo del Hombre”. Dunn concluye: “Cuando encontramos una característica completamente consistente y distintiva–una tradición que representa a Jesús regularmente usando la frase ‘hijo del hombre’ y prácticamente ningún otro uso de la frase– simplemente le ruega a la erudición que niegue que esta característica se deriva de un uso del discurso recordado por el mismo Jesús”.[390]

La pregunta clave entonces se convierte en el significado teológico de la frase. Algunos críticos sostienen que al llamarse a sí mismo “Hijo del hombre”, Jesús simplemente se refería a “una persona humana”, tal como el profeta Ezequiel se refería a sí mismo como “un hijo de hombre” o incluso “yo” o “uno”, como en el uso rabínico posterior del equivalente arameo. Pero con Jesús hay una diferencia crucial. Porque Jesús no se refirió a sí mismo como “un hijo de hombre”, sino como “el Hijo del Hombre”. El uso de la frase con el artículo definido, ho huios tou anthropou, es consistente en todos los Evangelios, mientras que el equivalente hebreo ben hadam ocurre solo en 1QS 10.20 y el arameo bar enasha es desconocido, en contraste con las instancias frecuentes de las frases indefinidas ben 'adam y bar enash. A veces se dice que existen ciertos pasajes paralelos en los Evangelios donde “el Hijo del Hombre” aparece en un pasaje y el pronombre en primera persona “Yo” aparece en el otro (Mateo 5:11/Lucas 6:22; 10:32-33/Lucas 12:8-9; Marcos 8:27/Mateo 16:13) muestra una conciencia en la transmisión de la tradición de que las dos expresiones son sinónimos y que Jesús usó el bar enasha como un término indicativo personal como “yo”. Pero tal inferencia confunde sentido y referencia. La tradición, de hecho, respalda el uso que Jesús hace de la expresión como un medio de autorreferencia; pero no se sigue porque debido a que las dos expresiones son correferenciales, tienen el mismo significado. Este es un punto semántico elemental; el rey, por ejemplo, puede referirse a sí mismo como “el Rey” o como “yo”, pero obviamente “el Rey” no significa “yo”. Los pasajes paralelos muestran simplemente que los encargados de transmitir la tradición entendían que la persona designada en los dichos de Jesús por la expresión bar enasha era Jesús. Por lo tanto, la deducción de que, debido a que Jesús usó el bar enasha para referirse a sí mismo, él no usó la expresión como título, es bastante errónea.[391]

Más bien, mediante el uso del artículo definido, Jesús estaba dirigiendo la

atención a la figura escatológica divina de Daniel 7:13-14. Daniel describe su visión de la siguiente manera:

> Seguí mirando en las visiones nocturnas,
> y he aquí, con las nubes del cielo
> venía uno como un Hijo de Hombre,
> que se dirigió al Anciano de Días
> y fue presentado ante El.
> Y le fue dado dominio,
> gloria y reino,
> para que todos los pueblos, naciones y lenguas
> le sirvieran.
> Su dominio es un dominio eterno
> que nunca pasará,
> y su reino uno
> que no será destruido.

Que Jesús creyera en la apariencia escatológica de la figura descrita en la visión de Daniel se atestigua de manera múltiple en los dichos de Marcos y Q (Marcos 8:38; 13: 26-27; Mateo 10:32-33/Lucas 12:8-9; 24:27, 37, 39/Lucas 17:24, 26, 30). En la visión de Daniel, la figura se parece a un ser humano, pero él viene sobre las nubes del cielo, y a él se le da un dominio y gloria que es como Dios. El Libro de Enoc presenta una visión similar del Hijo del Hombre preexistente (1 Enoc 48.3-6 citado anteriormente, véase 62.7) que "destituirá a los reyes de sus tronos y reinos" (1 Enoc46.5) y se sentará "sobre el trono de su gloria" (1 Enoc69.29). También hemos mencionado la visión de 4 Esdras 13, en la que Esdras ve "algo así como la figura de un hombre que sale del corazón del mar", a quien el Altísimo identifica como "mi hijo" (4 Esdras 13.37) y que preexiste con el Altísimo. El hecho de mencionar estos pasajes no es que las personas que escuchaban a Jesús hubiesen reconocido sus alusiones a tales obras o ideas –que evidentemente no lo hicieron– sino que la interpretación del Hijo del Hombre de Daniel como una figura divino-humana no sería anacrónica ni no judío para Jesús. Al usar la expresión autorreferencial "el Hijo del Hombre", Jesús impidió una revelación prematuramente transparente de su dignidad sobrehumana y mesiánica.[392]

Algunos eruditos, reconociendo la creencia de Jesús en una figura escatológica llamada el Hijo del Hombre a quien juicio y dominio le sería dado, sin embargo, han tratado de evitar un reclamo radical de la divinidad por parte de Jesús al mantener que Jesús estaba hablando y esperando a alguien más. Tal exégesis es pura fantasía.

Nos obligaría a decir que todas las palabras del Hijo del Hombre utilizadas por Jesús para referirse a sí mismo o a una figura terrenal y sufriente son inauténticas; si incluso uno de esos dichos fuera auténtico, la exégesis propuesta queda invalidada. Por ejemplo, Mateo 8:20, "Las zorras tienen madrigueras y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar la cabeza" generalmente se toma como auténtico, pero obviamente no se refiere a alguna figura cósmica escatológica. Además, en general, este punto de vista no puede dar sentido al reclamo de Jesús de la autoridad máxima. Hay algo de un consenso académico, como veremos, que Jesús tenía un sentido de autoridad sin igual. Él se puso en el lugar de Dios por sus palabras y acciones. Pero entonces no tiene sentido suponer que pensó que venía alguien más que juzgaría al mundo, alguien que, de hecho, juzgaría a Jesús mismo, si Jesús fuera simplemente un profeta o maestro humano. La conciencia de Jesús de una autoridad insuperable es incompatible con la idea de que él pensaba que otro era el Hijo del Hombre venidero.

Los tres títulos que hemos examinado hasta ahora se unen de manera notable en el juicio de Jesús. Marcos registra,

> Entonces el sumo sacerdote levantándose, se puso en medio y preguntó a Jesús, diciendo: ¿No respondes nada? ¿Qué testifican éstos contra ti? Mas El callaba y nada respondía. Le volvió a preguntar el sumo sacerdote, diciéndole: ¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito? Jesús dijo: Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo. Entonces el sumo sacerdote, rasgando sus ropas, dijo: ¿Qué necesidad tenemos de más testigos? Habéis oído la blasfemia; ¿qué os parece? Y todos le condenaron, diciendo que era reo de muerte. (Marcos 14:60-64)

Aquí, de un solo golpe, Jesús afirma que él es el Mesías, el Hijo de Dios y el Hijo del hombre venidero. Él agrava su crimen añadiendo que debe sentarse a la diestra de Dios, una afirmación que es verdaderamente blasfema en los oídos judíos.[393] La escena del juicio ilustra bellamente cómo en la autocomprensión de Jesús todas las diversas pretensiones se combinan, asumiendo de ese modo connotaciones que superan cualquier término único tomado fuera de contexto.

Entonces, ¿son auténticas estas palabras de Jesús, que sirvieron de base para su condena del Sanedrín y su entrega a las autoridades romanas por cargos de traición? En su meticuloso comentario sobre el Evangelio de Marcos, Robert Gundry sostiene que las palabras del sumo sacerdote "Hijo del Bendito" son probablemente auténticas porque este uso de una circunlocución para "Dios", aunque común entre los judíos, no era característico de los cristianos; además, aparece solo aquí en el Evangelio de

Marcos, que en otros lugares prefiere el título "Hijo de Dios" (1:1; 3:11; 5:7; 15:39). En cuanto a la respuesta de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote, Gundry ofrece varias líneas de evidencia en apoyo de su autenticidad: (1) la combinación de sentarse a la diestra de Dios y venir con nubes del cielo no aparece en el Nuevo Testamento, excepto de la boca de Jesús; (2) el Hijo del Hombre no está asociado en ninguna otra parte con la noción de estar sentado a la diestra de Dios; (3) el dicho exhibe la misma mezcla de autorreferencia oblicua y afirmaciones personalmente elevadas que caracterizan a otros dichos del Hijo del Hombre (Marcos 2:10, 28; 8:38; 13:26); (4) aunque se alude frecuentemente al Salmo 110:1 con respecto a sentarse a la diestra de Dios en el Nuevo Testamento, la sustitución de "Dios" por "del Poder", aunque es típico del uso reverencial judío, no ocurre en ninguna otra parte del Nuevo Testamento; y (5) Es poco probable que Marcos haya creado una predicción para el Sanedrín, el cual, de hecho, no ven cumplida.

Además, Gundry nota la sutileza del relato del juicio por parte de Marcos, que escaparía de un editor cristiano posterior. Las reglas para tratar casos de blasfemia de capital en la Mishná (Sanhedrín 7.5) se refieren a casos en los que una persona es acusada de haber pronunciado en alguna ocasión el nombre divino "Yahveh" para deshonrar a Dios. Durante el juicio, la supuesta blasfemia del acusado no se repite en realidad, pero se usa algún sustituto del nombre divino. Solo al cierre del juicio se despeja el tribunal y, en presencia de los jueces, se instruye al testigo principal: "Diga expresamente lo que escuchó". Luego repite las palabras blasfemas pronunciadas por el acusado, en las que todos los jueces se ponen de pie y rasgan sus ropas. En el juicio de Jesús, la blasfemia ocurre inesperadamente en el acto, de modo que solo el sumo sacerdote está de pie y rasga sus vestiduras. Si Jesús realmente pronunció el nombre divino diciendo: "Verás al Hijo del Hombre sentado a la diestra de Yahveh", un informe de lo que ocurrió en el juicio de Jesús no incluiría la pronunciación del nombre divino en sí, sino un sustituto como "del Poder". Gundry concluye: "La colocación de la blasfemia capital y el rasgado de la ropa en m. Sanh. 7.5, así como en Marcos favorece... que el relato de Marcos sobre el juicio de Jesús se basa en información confiable.... Porque aunque los cristianos pudieron haber fabricado un relato tan difamatorio del Sanedrín, es improbable que los cristianos hayan fabricado –o siquiera podido fabricar– un relato que corresponde tan sutilmente a una idealización posterior de la jurisprudencia del Sanedrín en casos de blasfemia capital".[394] ¿Cómo Jesús deshonró a Dios? Gundry responde: "Mejor podemos pensar que el sumo sacerdote y el resto del sanedrín juzgan a Jesús por haber robado verbalmente a Dios la inconmensurabilidad y la unidad al elevarse a un nivel

sobrehumano, retratándose a sí mismo como destinado a sentarse a la diestra de Dios y venir con las nubes del cielo".[395]

Para Jesús, entonces, los títulos como "Mesías" e "Hijo de Dios", que no tienen ninguna connotación de divinidad, se impregnan con tal connotación en su autocomprensión y uso, tal como lo hacen en 1 Enoc y 4 Esdras, por su convicción de que él es el Hijo del Hombre de Daniel que se sentará a la diestra de Dios.

Cristología Implícita

De modo que el escepticismo de las generaciones anteriores con respecto al uso de los títulos cristológicos por parte de Jesús ha retrocedido en gran manera a medida que la Tercera Búsqueda del Jesús histórico ha adquirido una visión del contexto religioso-cultural del judaísmo palestino del primer siglo. Pero podemos obtener información adicional sobre la autocomprensión de Jesús al examinar su enseñanza y comportamiento. La mayoría de los estudiosos creen que, en lo que dijo e hizo, Jesús hizo afirmaciones que implican lo mismo que los títulos. En otras palabras, los títulos sirven solo para expresar explícitamente lo que Jesús en su enseñanza y conducta ya había expresado implícitamente sobre sí mismo. Por lo tanto, revisemos algunas de las afirmaciones personales implícitas de Jesús ampliamente aceptadas en la erudición del Nuevo Testamento, totalmente aparte de la cuestión de los títulos cristológicos.

La Predicación del Reino

Uno de los hechos indiscutibles sobre Jesús de Nazaret es la centralidad del advenimiento del reino de Dios en su proclamación.[396] Además, está claro que Jesús pensó en sí mismo como el centro de la venida del reino de Dios. El debate académico continúa sobre si el reino de Dios fue pensado por Jesús para estar ya aquí o todavía no (o, como la mayoría de los eruditos piensan, ambos en una tensión dinámica), pero en cualquier caso es Jesús quien es la vanguardia y el representante de ese Reino. Como veremos, Jesús llevó a cabo un ministerio de sanidades milagrosas y exorcismos como señales de la apertura del reino de Dios. Entonces surge la pregunta sobre el papel de Jesús en ese reino. ¿Era simplemente un heraldo de ese reino o tenía un papel más importante que desempeñar? Aquí encontramos el muy interesante dicho Q de Jesús sobre el rol de sus doce discípulos en el reino venidero: "En verdad os digo que vosotros que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se siente en el trono de su gloria, os sentaréis también sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" (Mateo 19:28, véase Lucas 22:28-30). Es probable que el dicho sea auténtico, no solo porque parece imaginar un

reino terrenal que no se materializó de inmediato, sino también por la incomodidad de imaginar un trono para Judas Iscariote, quien se sabe que ha apostatado. El llamado de Jesús a doce discípulos no se considera accidental: el número doce es significativo y corresponde al número de tribus de la nación completa de Israel. Este hecho tiene interesantes ramificaciones para la visión de Jesús de Israel como una entidad política; pero nuestro interés está en otra parte. Si los doce discípulos se sentaran en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel, ¿quién será el rey sobre todo Israel? La respuesta clara es, sino que estará por encima de los discípulos como el Rey de Israel. En resumen, Jesús pensó en sí mismo como el Mesías real de Israel. Por lo tanto, la autocomprensión mesiánica de Jesús está implícita en su proclamación de la inauguración del reino de Dios en su persona y ministerio, completamente aparte de sus afirmaciones explícitas.

La Autoridad de Jesús

El sentido personal de Jesús de actuar y hablar con la autoridad divina es evidente de varias maneras.

Primero, su autoridad se expresa en el contenido y el estilo de su enseñanza. Estos dos aspectos de su enseñanza son especialmente evidentes en el Sermón del Monte. El típico estilo rabínico de la enseñanza consistía en citar extensamente a los maestros doctos, que proporcionaban la base de la autoridad para la propia enseñanza. Pero Jesús hizo exactamente lo opuesto. Él comenzó: "Has oído que se dijo a los hombres..."y citó la Ley mosaica; luego continuó, "Pero yo os digo..." y dio su propia enseñanza. Así, Jesús equiparó su propia autoridad con la de la Torá divinamente dada. No es de extrañar que Mateo comente: "Cuando Jesús terminó estas palabras, las multitudes se admiraban de su enseñanza; porque les enseñaba como uno que tiene autoridad, y no como sus escribas" (Mateo 7:28-29).

Pero no es solo que Jesús puso su autoridad personal a la par con la de la Ley divina. Más que eso, ajustó la Ley bajo su propia autoridad. Aunque los eruditos judíos han intentado valientemente asimilar las enseñanzas éticas de Jesús a la tradición del judaísmo, la oposición de Jesús de su propia autoridad personal a la Torá divinamente dada por medio de Moisés es la roca sobre la cual todos estos intentos finalmente se rompen. Tomemos, por ejemplo, la enseñanza de Jesús sobre el divorcio en Mateo 5:31-32 (ver Marcos 10:2-12). Aquí Jesús cita explícitamente la enseñanza de la Ley (Deuteronomio 24: -4) y se opone a ella, sobre la base de su propia autoridad, su enseñanza sobre el tema. En el pasaje de Marcos, él declara que

Moisés no representa la voluntad perfecta de Dios en este asunto y presume corregir la Ley por su propia autoridad en cuanto a lo que realmente es la voluntad de Dios. Pero ningún ser humano, ningún profeta o maestro o carismático tiene ese tipo de autoridad. "Jesús", observa Witherington, "parece asumir una autoridad sobre la Torá que ningún fariseo o profeta del Antiguo Testamento asumió –la autoridad para anularla o ponerla de lado".[397]

En su provocador diálogo A Rabbi Talks with Jesus[Un Rabino Habla con Jesús], el eminente erudito judío Jacob Neusner explica que es precisamente sobre esta base por qué él, como judío, no habría seguido a Jesús si hubiera vivido en la Palestina del primer siglo. Al explicar que para un judío, la Torá es la revelación de Dios a Moisés, él afirma:

> Los judíos creen en la Torá de Moisés... y esa creencia requiere que los judíos fieles entren en desacuerdo con las enseñanzas de Jesús, sobre la base de que esas enseñanzas en puntos importantes contradicen la Torá.... Y por lo tanto, debido a que esa enseñanza específica estaba tan desfasada de la Torá y el pacto del Sinaí, no pude seguirlo y tampoco lo hago ahora. Eso no es porque sea obstinado o incrédulo. Es porque creo que Dios ha dado una Torá diferente de la que Jesús enseña; y que la Torá, la que Moisés obtuvo en el Sinaí, está en el juicio de la Torá de Jesús, ya que dicta verdadero y falso para todas las otras torás que la gente quiere enseñar en el nombre de Dios.[398]

Dado el estatus supremamente autoritario de la Torá divinamente revelada, la enseñanza de Jesús puede parecer presuntuosa e incluso blasfema. En efecto, como lo expresó Robert Hutchinson, "Neusner quiere preguntarle a Jesús: '¿Quién crees que eres, Dios?'"[399] El mismo Neusner reconoce que "nadie puede encontrar al Jesús de Mateo sin concurrir que ante nosotros en la mente del evangelista está Dios encarnado".[400] Pero si la oposición de la enseñanza personal de Jesús a la Torá es una faceta auténtica del Jesús histórico, como admiten incluso los estudiosos escépticos del Jesus Seminar, entonces parece que Jesús se arrogó la autoridad de Dios. Según Robert Guelich, "uno no debe rehuir de la sorprendente antítesis entre Dios ha dicho a los antepasados / Pero yo os digo ya que aquí no solo está la clave de la antítesis sino el ministerio de Jesús".[401]

Segundo, el uso de amēn por parte de Jesús expresa su autoridad. La expresión frecuentemente atribuida a Jesús, "De cierto, de cierto os digo", es históricamente única y se reconoce que fue utilizada por Jesús para comenzar su enseñanza. Sirvió para marcar su palabra autorizada sobre algún tema, generalmente una declaración sobre el inquebrantable reino de Dios o sobre la propia obra de Jesús. Ben

Witherington en su aclamado estudio de la cristología de Jesús explica el significado del uso de la frase "Amén, yo os digo":

> No es suficiente compararlo con "así dice el Señor", aunque ese es el paralelo más cercano. Jesús no está simplemente hablando por Yahveh, sino por sí mismo y por su propia autoridad.... Esto sugiere fuertemente que se consideraba una persona de autoridad más allá de lo que los profetas decían ser. Él podía dar fe de su propia veracidad y hablar en su propio nombre, y sin embargo, sus palabras debían tomarse como teniendo la misma o mayor autoridad que las palabras divinas de los profetas. Aquí había alguien que pensó que poseía no solo inspiración divina... sino también la autoridad divina y el poder de la expresión divina directa. El uso de amén seguido por "yo os digo" se debe ser dado todo su peso a la luz de su contexto: el judaísmo temprano.[402]

Que el análisis de Witherington es correcto es evidente a partir de la queja del escritor judío ortodoxo Ahad ha'am: "Israel no puede aceptar con entusiasmo religioso, como la Palabra de Dios, las declaraciones de un hombre que habla en su propio nombre, no 'así dice el Señor', sino 'yo os digo'. Este 'yo' es en sí mismo suficiente para apartar al judaísmo de los gentiles para siempre".[403]

En tercer lugar, la autoridad de Jesús es especialmente evidente en su papel de exorcista. Por más vergonzoso que pueda ser para muchos teólogos modernos, es históricamente cierto que Jesús creía tener el poder de expulsar demonios.[404] Esto era una señal para las personas de su autoridad divina. Él declaró: "Pero si yo por el dedo de Dios echo fuera los demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lucas 11:20). Este dicho, que la erudición del Nuevo Testamento reconoce como auténtico, es notable por dos razones. Primero, muestra que Jesús reclamó la autoridad divina sobre las fuerzas espirituales del mal. Segundo, muestra que Jesús creía que en sí mismo había venido el reino de Dios. Según el pensamiento judío, el reino de Dios vendría al final de la historia cuando el Señor reinaría sobre Israel y las naciones. Pero Jesús estaba diciendo: "Mi habilidad para ordenar a las fuerzas espirituales de la oscuridad muestra que en mí el reino de Dios ya está presente entre ustedes". Como explica Ben Meyer en su estudio de los objetivos de Jesús, "Los exorcismos apuntaron más allá de sí mismos al ¡irrumpir del reinado de Dios! En términos de la historia de las religiones, esto le da un perfil completamente distintivo a los exorcismos de Jesús. Se convierten en... señales del eschaton.[405] Los exorcismos de Jesús señalaban que una nueva era estaba amaneciendo y que Satanás estaba siendo expulsado definitivamente. Más que eso, sin embargo; el advenimiento del reino de Dios era inseparable del advenimiento de Dios mismo, como explica Meyer:

> Dalman señaló que en la literatura targúmica "el reino de Dios" aparece como una circunlocución reverencial para "Dios" (como gobernante). Jeremías acertadamente encuentra este fenómeno también en el idioma de Jesús, de modo que las palabras "¡el reino de Dios está cerca!"significa prácticamente "Dios está cerca", ¡en la puerta o ya está aquí![406]

Al afirmar que en sí mismo el reino de Dios ya había llegado, como lo demostraron visiblemente sus exorcismos, Jesús estaba, en efecto, diciendo que en sí mismo Dios se había acercado, poniéndose así en el lugar de Dios.

Finalmente, el sentido de autoridad divina de Jesús se manifiesta claramente en su pretensión de perdonar los pecados. Varias de las parábolas de Jesús, que todos reconocen haber sido pronunciadas por el Jesús histórico, muestran que él asumió la prerrogativa de perdonar los pecados. En parábolas como el hijo pródigo, la oveja perdida, etc., Jesús describe a personas que se han apartado de Dios y están perdidas en el pecado. En el pensamiento judío, esa persona se perdió irremediablemente y, por lo tanto, se la dio por muerta. Pero Jesús extendió el perdón a tales personas y les dio la bienvenida al redil. El problema es que nadie más que Dios tenía la autoridad para hacer tal proclamación. Ningún mero profeta podría presumir de hablar por Dios en este asunto. Como lo dice Royce Gruenler, Jesús "está hablando conscientemente como la voz de Dios en asuntos que pertenecen solo a Dios.... La evidencia claramente nos lleva a afirmar que Jesús implícitamente afirma hacer lo que solo Dios puede hacer, perdonar pecados.... Las autoridades religiosas entendieron correctamente su reclamo de la autoridad divina para perdonar a los pecadores, pero interpretaron sus afirmaciones como blasfemas y buscaron su ejecución".[407]

Lo que Jesús enseñó en sus parábolas, él obró en la vida real. Una de las características más radicales del Jesús histórico fue su práctica de invitar a prostitutas, recaudadores de impuestos y otros marginados a tener comunión con él alrededor de la mesa.[408] Esta era una ilustración viviente del perdón de Dios para con ellos y su invitación a la comunión en el reino de Dios. Como explica John Meier, a los ojos de los judíos religiosos

> La comunión de mesa de Jesús con el ritualmente o moralmente impuro comunicó impureza al mismo Jesús. Jesús, por supuesto, lo vio al revés: estaba comunicando la salvación a los marginados religiosos. Sus comidas con los pecadores... fueron celebraciones de los perdidos siendo encontrados, de la misericordia de Dios extendiéndose y abrazando al hijo pródigo que regresaba a casa. Sus banquetes con

> israelitas pecadores fueron una preparación y un anticipo del banquete que se avecina en el reino de Dios.[409]

Críticos como Crossan que ven el compañerismo de mesa de Jesús como una mera demostración del igualitarismo de Jesús han perdido su rasgo más distintivo: la reconciliación de los pecadores y su integración en el reino de Dios. En la mesa de confraternización con el inmoral y el inmundo, Jesús actúa en el lugar de Dios para darles la bienvenida al reino de Dios. No es de extrañar que las autoridades religiosas consideraran esta actividad presuntuosa como una blasfemia e intentaran crucificarlo (véase la reacción al reclamo de Jesús en Marcos 2:1-12 de que, como Hijo del Hombre, él tiene autoridad para perdonar pecados).

Por lo tanto, la mayoría de los críticos del Nuevo Testamento reconocen que el Jesús histórico actuó y habló con una autoconciencia de autoridad divina y que, además, vio en su propia persona la venida del tan esperado reino de Dios e invitó a la gente a su comunión.

Los Milagros de Jesús

Jesús se creía a sí mismo no solo un exorcista sino un hacedor de milagros. Recuerde su respuesta a los discípulos de Juan el Bautista: "Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos reciben la vista y los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres se les anuncia el evangelio" (Mateo 11:4-5). Dunn comenta: "Cualesquiera que fueran los 'hechos', Jesús evidentemente creía que había curado casos de ceguera, cojera y sordera; de hecho, no hay razón para dudar de que creía que los leprosos habían sido curados bajo su ministerio y que los muertos habían sido restaurados".[410]Además, las historias de milagros están tan ampliamente representadas en todos los estratos de las tradiciones evangélicas que sería fatuo considerarlas como no arraigadas en la vida de Jesús. Por lo tanto, el consenso de la erudición del Nuevo Testamento concuerda en que Jesús sí realizó "milagros", cualquiera que sea el que quiera interpretar o explicar. Al final de su largo y detallado estudio de los milagros de Jesús, Meier concluye:

> El testimonio global de la figura de Jesús como sanador de las enfermedades y dolencias físicas es, por lo tanto, aún más fuerte que el testimonio de su actividad como exorcista.... En resumen, la afirmación de que Jesús actuó y fue visto como un exorcista y sanador durante su ministerio público tiene tanta corroboración histórica como casi cualquier otra declaración que podamos hacer sobre el Jesús de la historia.[411]

Por lo tanto, está claro que Jesús al menos pensó que tenía el poder de realizar milagros; y en eso la mayoría de los críticos del Nuevo Testamento están de acuerdo.

Los milagros de Jesús adquieren un significado cristológico a la luz del hecho de que, al igual que sus exorcismos, fueron tomados como señales de la irrupción del reino de Dios.[412] Este es el sentido de la alusión de Jesús a Isaías 35:5-6; 61:1.[413] Como tales, funcionaban fundamentalmente de forma diferente a las maravillas realizadas por magos helenísticos u hombres santos judíos. Además, los milagros de Jesús difieren de los de sus compatriotas Honi y Hanina en que Jesús nunca oraba para que se hiciera un milagro; primero expresaba su agradecimiento al Padre, pero luego él mismo lo hacía. Y lo hacía en su propio nombre, no en el de Dios. Además, ni Honi ni Hanina llevaron a cabo un ministerio profético, ni hicieron afirmaciones mesiánicas ni trajeron nuevas enseñanzas junto con sus milagros. Por lo tanto, la autocomprensión de Jesús no puede reducirse simplemente a la de otro judío santo carismático.

Esto es bastante notable en sí mismo; pero hay más. Porque el reclamo de Jesús de poder curar milagrosamente todas las enfermedades y debilidades también contiene un reclamo implícito de divinidad. Como explica Howard Kee, un erudito del Nuevo Testamento de la Universidad de Boston que se ha especializado en el estudio de los milagros del Evangelio, para el judaísmo del Antiguo Testamento, Dios es quien sana todas las enfermedades de Israel. A la luz de esto, el reclamo de Jesús de sanar milagrosamente, sin el uso de ningún medio médico, adquiere un nuevo significado: Jesús, en efecto, toma el lugar de Dios como el sanador de Israel.[414] No se necesitan médicos o medicinas para él; él sana como Dios sana. Compare el reclamo de Jesús de haber sanado a los leprosos con 2 Reyes 5:7: "Cuando el rey de Israel leyó la carta [del rey de Siria acerca de la lepra de Naamán], rasgó sus vestidos y dijo: '¿Soy yo Dios, para quitar y dar vida, como para que este hombre me envíe un mensaje para curar a un hombre de su lepra?'". Jesús asume el lugar reservado para Dios en el Antiguo Testamento. Por lo tanto, su pretensión de realizar milagros no solo es sorprendente en sí misma, sino que tiene un significado más profundo al implicar a la divinidad de Jesús.

La Vida de Oración de Jesús

Jesús siempre oraba a Dios como "Padre". El erudito alemán del Nuevo Testamento Joachim Jeremias demostró que tal práctica está atestiguada en cada capa de las tradiciones del Evangelio (Marcos 14:36, Mateo 11:25-26/Lucas 10:21; 26:42; Lucas 23:34, 46; Juan 12:27-28). Detrás de la palabra griega pater para Padre yace el arameo

“abba” (Marcos 14:36), un término familiar. Esto contrasta con lo que D. R. Bauer llama “el término hebreo obsoleto y formalizado ‘abi’”, que se usa típicamente en las oraciones judías.[415] Jesús pensó de sí mismo como el hijo de Dios en un sentido íntimo. Esta misma forma íntima de dirigirse a Dios aparece también en la práctica cristiana primitiva (Romanos 8:15, Gálatas 4:6-7), sin duda conservada en las iglesias de habla griega en imitación de Jesús. Ya que la oración a Dios como abba fue parte de la práctica cristiana, el mero uso de abba no puede decirse que indique una relación filial con Dios, única para Jesús. Pero la práctica de Jesús es digna de mención porque esta expresión fue original para él y fue su única y consistente forma de dirigirse a Dios. También es digno de mención que, aunque Jesús pudo haber enseñado a sus discípulos a orar a Dios como Abba, nunca se unió a ellos para orar “Padre nuestro...” Por el contrario, siempre se refirió a Dios como “mi Padre”. Esta distinción lleva a una circunlocución extraña como Juan 20:17: “mi Padre y tu Padre... mi Dios y tu Dios”. La vida de oración de Jesús insinúa así que él pensó en sí mismo como el Hijo de Dios en un sentido único que lo diferenció del resto de los discípulos.

El Estatus de Jesús como Árbitro del Destino Eterno del Pueblo

Jesús sostuvo que las actitudes de la gente hacia sí mismo serían el factor determinante en el juicio de Dios, el día del juicio. Él proclamó: “Y os digo, que a todo el que me confiese delante de los hombres, el Hijo del Hombre le confesará también ante los ángeles de Dios; pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios”(Lucas 12:8-9).[416] No tengo dudas de que en este pasaje Jesús se refiere a sí mismo como el Hijo del Hombre, sin referirse a una tercera figura además de sí mismo. Pero sea como fuere, el punto es que cualquiera que sea el Hijo del Hombre, Jesús está reclamando que las personas serán juzgadas ante él sobre la base de sus respuestas a Jesús. Piénselo: el destino eterno de las personas se basa en su respuesta a Jesús. No se equivoquen: si Jesús no fuera divino, entonces este reclamo solo podría considerarse como el dogmatismo más estrecho y objetable. Porque Jesús dice que la salvación de las personas depende de su confesión al mismo Jesús.

Una discusión sobre la autoconcepción implícita de Jesús podría seguir y seguir. Según Witherington, cualquier teoría adecuada de la autocomprensión de Jesús debe ser capaz de explicar las siguientes trece características establecidas del Jesús histórico:

1) su enfoque independiente de la Ley
2) su alimentación de los 5.000
3) su interpretación de sus milagros
4) su proclamación del reino de Dios como presente y como irrumpiendo en su ministerio
5) su elección de doce discípulos
6) su uso del Hijo del Hombre
7) su uso de amēn
8) su uso de abba
9) su distinción propia de sus contemporáneos, incluyendo a Juan el Bautista, los fariseos, los revolucionarios judíos y los discípulos
10) su creencia de que el futuro con Dios dependía de cómo reaccionaba uno a su ministerio
11) su comprensión de que su muerte era necesaria para rectificar los asuntos entre Dios y su pueblo
12) su sentido de misión a todo Israel, especialmente a los pecadores y marginados, lo que condujo a la comunión de mesa con tales personas
13) sus elevadas expectativas mesiánicas en un patrón repetido de controversia con sus contemporáneos.[417]

Aunque no hemos discutido todos estos asuntos, creo que se ha dicho lo suficiente como para indicar la autocomprensión radical de Jesús. Aquí hay un hombre que se considera a sí mismo como el Mesías prometido, el único Hijo de Dios, el Hijo del Hombre de Daniel a quien se le da todo el dominio y la autoridad, que afirma actuar y hablar con autoridad divina, que se considera un hacedor de milagros, y que creía que el destino eterno de las personas dependía de si creían en él o no. Gruenler lo resume así: "Es un hecho sorprendente de la investigación moderna del Nuevo Testamento que las claves esenciales para leer correctamente la autocomprensión cristológica implícita de Jesús son abundantemente claras". Hay, concluye, "evidencia absolutamente convincente" de que Jesús sí pretendió estar en el mismo lugar de Dios.[418]

Horst Georg Pöhlmann en su informe Abriss der Dogmatik [Bosquejo de Dogmática], "En resumen, uno podría decir que hoy en día existe prácticamente un consenso sobre lo que se debe ver en lo histórico en Jesús. Consiste en el hecho de que Jesús vino a la escena con una autoridad inaudita, es decir, con la autoridad de

Dios, con el reclamo de la autoridad para estar en el lugar de Dios y hablarnos y llevarnos a la salvación".[419] Esto implica, dice Pöhlmann, una Cristología implícita. Él concluye:

> Este inaudito reclamo de autoridad, como viene a la expresión en la antítesis del Sermón del Monte, por ejemplo, es cristología implícita, ya que presupone una unidad de Jesús con Dios que es más profunda que la de todos los hombres, es decir, una unidad de esencia. Este... reclamo a la autoridad es explicable solo desde el lado de su deidad. Esta autoridad solo Dios mismo puede reclamar. Con respecto a Jesús, hay solo dos modos posibles de comportamiento: o creer que Dios nos encuentra en él o clavarlo a la cruz como un blasfemo. Tertium no datur.[420]

No hay tercer camino.[421]

Conclusión

El uso explícito de títulos cristológicos como el Mesías, el Hijo de Dios, y especialmente el Hijo del Hombre, combinado con afirmaciones cristológicas implícitas hechas a través de su enseñanza y conducta, indica una autocomprensión radical por parte de Jesús de Nazaret. De hecho, tan extraordinaria fue la persona que Jesús pensó ser que Dunn al final de su estudio de la autocomprensión de Jesús se siente obligado a comentar: "Una última pregunta no puede ser ignorada: ¿estaba loco Jesús?"[422] Dunn rechaza la hipótesis de que Jesús estaba loco porque no puede explicar el retrato completo de Jesús que tenemos en los Evangelios. El equilibrio y la solidez de toda la vida y las enseñanzas de Jesús hacen evidente que él no era un lunático. Pero nótese que por medio de estas afirmaciones de Jesús, sobre la base de dichos que se muestran como auténticos, volvemos al mismo dilema planteado por la apologética tradicional: si Jesús no era quien decía ser, entonces era o bien un charlatán o un loco, ninguno de los cuales es plausible. Por lo tanto, ¿por qué no aceptarlo como el divino Hijo de Dios, tal como lo hicieron los primeros cristianos?

Aplicación Práctica

Es intelectualmente gratificante ver cómo la crítica contemporánea del Nuevo Testamento ha servido para apoyar, en lugar de socavar, una alta visión de Cristo. La negativa de los críticos radicales a extraer las obvias implicaciones cristológicas de los dichos incuestionablemente auténticos de Jesús se debe no a la falta de evidencia histórica, sino a sus prejuicios personales antimetafísicos y, francamente,

anticalcedonios. La evidencia, por lo tanto, reivindica el enfoque de la apologética tradicional.

Pero aquí una palabra de precaución estaría en orden. A menudo uno escucha a la gente decir: "No entiendo todos los argumentos filosóficos para la existencia de Dios y demás. Prefiero la apologética histórica. Sospecho que aquellos que dicen esto piensan que la apologética histórica es fácil y les permitirá evitar el difícil pensamiento involucrado en los argumentos filosóficos. Pero esta sección debería enseñarnos claramente que esto no es así. Es ingenuo y obsoleto simplemente sacar a relucir el dilema "Mentiroso, lunático o Señor" y aducir varios textos de prueba donde Jesús dice ser el Hijo de Dios, el Mesías, y así sucesivamente. La publicidad generada por el Jesus Seminary El Código Da Vinci ha convertido ese enfoque en algo obsoleto. Por el contrario, si una apologética basada en los reclamos de Cristo va a funcionar, debemos hacer el trabajo requerido para resolver esas afirmaciones de Jesús que pueden establecerse como auténticas, y luego extraer sus implicaciones. Esto implicará no solo dominar el griego, sino también los métodos de la crítica moderna y los criterios de autenticidad. Lejos de ser fácil, la apologética histórica, si se hace bien, es tan compleja como la apologética filosófica. La única razón por la que la mayoría de las personas piensa que la apología histórica es más fácil es porque la hacen superficialmente. ¡Pero, por supuesto, también se puede hacer una apologética filosófica superficialmente! Mi punto es que si vamos a hacer un trabajo creíble en nuestra apologética, tenemos que pensar duro y el trabajo duro es requerido, o al menos confiar en quienes lo han hecho.

Ahora, al aplicar este material en el evangelismo, creo que a menudo es más efectivo cuando se usa defensivamente que ofensivamente. Es decir, si el incrédulo dice que Jesús fue solo un buen hombre o un maestro religioso, entonces enfréntalo con las afirmaciones de Cristo. Utilizado ofensivamente para convencer a alguien de que Jesús fue divino, puede desviar la apologética a nivel popular. Mucha gente dirá que Jesús era un hombre del espacio exterior, y cuanto más discutas con ellos, más se afianzan en esta posición. Por supuesto, tal punto de vista es irremediablemente absurdo, por lo que, por extraño que parezca, esta apologética es probablemente más efectiva en el nivel académico que en el popular.

Creo que un enfoque más efectivo es argumentar que las afirmaciones de Jesús proporcionan el contexto histórico-religioso en el que su resurrección se vuelve significativa, ya que reivindica esas afirmaciones. Por supuesto, los no cristianos aún podrían decir que Jesús era del espacio exterior y que volvió a la vida como ET, en cuyo caso la estrategia más efectiva no es discutir con él, sino simplemente señalar

que ningún erudito cree tal cosa. Si discutes con él, esto da la impresión de que su punto de vista vale la pena refutarlo y, por lo tanto, tiene cierta credibilidad, lo cual no es cierto. Así que simplemente déjalo de lado, y esperar que el incrédulo, no sintiéndose intelectualmente aislado, tampoco lo tome demasiado en serio. Tomado todo en conjunto con la evidencia de la resurrección, y se podría agregar, con la evidencia de los milagros de Jesús y con la profecía cumplida, que no he discutido, las afirmaciones radicales de Jesús se convierten en una poderosa apologética de la fe cristiana.

Literatura Citada o Recomendada

Antecedentes Históricos

Bartsch, Hans-Werner, ed. Kerygma and Myth. 2 vols. Traducido por R. H. Fuller. London: SPCK, 1953.

Ben-Chorin, S. Jesus in Judenthum. Wuppetal: R. Brockhaus, 1970.

Bultmann, Rudolph. Jesus. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1951.

Evans, Craig A. "Authenticity Criteria in Life of Jesus Research," Christian Scholar's Review 19 (1989): 6–31.

———. "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology." Theological Studies 54 (1993): 3–36.

Funk, Robert W. Y Roy W. Hoover, eds. The Five Gospels: What Did Jesus Really Say? New York: Macmillan, 1993.

Hagner, Donald A. The Jewish Reclamation of Jesus. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984.

Hemer, Collin. The Book ok Acts in the Setting of Hellenistic. Editado por Conrad H. Gempf, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989.

Hooker, Morna. "On Using the Wrong Tool." Theology 75 (1972): 570–81.

Kissinger, W. S. The Lives of Jesus: A History and Bibliography. New York: Garland, 1985.

Marshall, I. Howard. I Believe in the Historical Jesus. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977.

Paulus, Heinrich Eberh. Gottlob. Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. 2 vols. Heidelberg: C. F. Winter, 1828.

Robinson, James. A New Quest of the Historical Jesus. Studies in Biblical

Theology 25. London: SCM, 1959.
Schweitzer, Albert. The Quest of the Historical Jesus. 3ra ed. Traducida por W. Montgomery. London: Adam & Charles Black, 1954.
Sherwin-White, A. N. Roman Law and Roman Soceity in the New Testament. Oxford: Clarendon, 1963.
Stein, Robert H. "The Criteria for Authenticity." En Gospel Perspectives I, editado por R. T. France y David Wenham, 225–53. Sheffield, England: JSOT Press, 1980.
Strauss, David Friedrich. The Life of Jesus Critically Examined. Traducido por G. Eliot. Editado con una introducción de P. C. Hodgson. Lives of Jesus Series. London: SCM, 1973.
Wrede, William. The Messianic Secret. Traducido por J. O. G. Greig. Cambridge: James Clarke, 1971.

Evaluación

Am, Ahad, ha'-. "Judaism and the Gospels." En Nationalism and the Jewish Ethic, editadopor H. Kohn. New York: Schocken Books, 1962.
Blackburn, Barry L. "Miracle Working in Hellenism and Hellenistic Judaism." En Gospel Perspectives VI, editadopor David Wenham y Craig Blomberg, 185–218. Sheffield, England: JSOT Press, 1986.
Bock, Darrell L. Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 106. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1998; repr. ed.: Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge against Jesus in Mark 14:53–65. Biblical Studies Library. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2000.
Bultmann, Rudolph. Jesus and the Word. New York: Scribner's Sons, 1934.
Collins, John J. The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1995.
Crossan, John Dominic. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.
Denaux, Adelbert. "The Q-Logion Mt 11,27/Lk 10,22 and the Gospel of John." En John and the Synoptics, editadopor A. Denaux. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 101. Leuven, Belgium: Leuven University Press, 1992.
Dictionary of Jesus and the Gospels. Editadopor Joel B. Green, Scot McKnight, y

I. Howard Marshall. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992.Un compendio de erudición sobre el Jesús histórico que debería estar en la estantería de todos los apologetas cristianos.

Dictionary of Jesus and the Gospels. S.v. "Son of God," por D. R. Bauer.

Dunn, James D.G. "Can the Third Quest Hope to Succeed?" En Authenticating the Activities of Jesus, editadopor Bruce Chilton y Craig Evans, 31–48.New Testament Tools and Studies 28/2. Leiden: E. J. Brill, 1999.

———. Christianity in the Making. Vol. 1: Jesus Remembered. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.

———. Jesus and the Spirit. London: SCM, 1975.

Ellis, E. E. "Dating the New Testament." New Testament Studies 26 (1980): 487–502.

Evans, Craig A. "Authenticating the Activities of Jesus." En Authenticating the Activities of Jesus, editadopor Bruce Chilton y Craig Evans, 3–29. New Testament Tools and Studies 28/2. Leiden: E. J. Brill, 1999.

———. "Authenticity Criteria in Life of Jesus Research." Christian Scholar's Review 19 (1989): 6–31.

———. Fabricating Jesus. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2006.

———. Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies. Leiden: Brill, 2001.

———. "Jesus and Zechariah's Messianic Hope." En Authenticating the Activities of Jesus, editado por Bruce Chilton y Craig Evans, 373–88. New Testament Tools and Studies 28/2. Leiden: E. J. Brill, 1999.

———. "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology." Theological Studies 54 (1993): 3–36.

———. "What Did Jesus Do?" En Jesus under Fire, editadopor J. P.Moreland y Michael J. Wilkins, 101–11. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1995.

Funk, Robert W. "The Issue of Jesus." Forum 1 (1985): 7–12.

Funk, Robert W. y Roy W. Hoover, eds. The Five Gospels: What Did Jesus Really Say? New York: Macmillan, 1993.

Green, Michael. "Jesus and Historical Skepticism." En The Truth of God Incarnate, editadopor M. Green, 107–39. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977.

———. "Jesus in the New Testament." En The Truth of God Incarnate, editado por M. Green, 17–57. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977.

Gruenler, Royce Gordon. New Approaches to Jesus and the Gospels. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1982.

Guelich, Robert. Sermon on the Mount. Waco, Tex.: Word, 1982.

Gundry, Robert H. Mark: A Commentary on His Apology for the Cross. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.

Hagner, Donald A. The Jewish Reclamation of Jesus. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984.

Hemer, Colin. The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. Editado por Conrad H. Gempf. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989.

Hengel, Martin. "Jesus, the Messiah of Israel: The Debate about the 'Messianic Mission' of Jesus." En Authenticating the Activities of Jesus, editado por Bruce Chilton y Craig Evans, 323–49. New Testament Tools and Studies 28/2. Leiden: E. J. Brill, 1999.

———. The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion. Traducido por John Bowden. Philadelphia: Fortress, 1976.

Hick, John, ed. The Myth of God Incarnate. London: SCM, 1977.

Hooker, Morna. "On Using the Wrong Tool." Theology 75 (1972): 570–81.

Hurtado, Larry W. Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.

Hutchinson, Robert J. "What the Rabbi Taught Me about Jesus." Christianity Today, Septiembre 13, 1993, 27–29.

Jeremias, Joachim. The Central Message of the New Testament. London: SCM, 1965.

———. The Prayers of Jesus. Traducido por John Burchard. London: SCM, 1967.

Kim, Seyoon. The Son of Man as the Son of God. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985.

Marshall, I. Howard. The Origins of New Testament Christology. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976.

Meier, John P. A Marginal Jew. 3 vols. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1991, 1994, 2001.

Meyer, Ben F. The Aims of Jesus. London: SCM, 1979.

Moreland, J. P. y Michael J. Wilkins, eds. Jesus under Fire. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1995.

Moule, C. F. D. The Origins of Christology. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Pannenberg, Wolfhart. Jesus—God and Man. Traducido por L. L. Wilkins y D. A. Priebe. London: SCM, 1968.

Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition: A History of the Development of

Doctrine. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Pöhlmann, Horst Georg. Abriss der Dogmatik. 3ra rev. ed. Gütersloh: Gerd Mohn, 1980.

Quarles, Charles L. "The Use of the Gospel of Thomas in the Research on Historical Jesus of John Dominic Crossan." Catholic Biblical Quarterly 69 (2007): 517–36.

Riesner, Rainer. Jesus als Lehrer. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/7. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984.

Sherwin-White, A.N. Roman Law and Roman Society in the New Testament. Oxford: Clarendon, 1963.

Stein, Robert H. "The Criteria for Authenticity." En Gospel Perspectives I, editadopor R. T. France y David Wenham, 225–63. Sheffield, England: JSOT Press, 1980.

Taylor, Vincent. The Gospel according to St. Mark. 2da ed. London: Macmillan, 1966.

Trilling, Wolfgang. Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1966.

Twelftree, Graham H. Jesus the Miracle Worker. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1999.

Witherington III, Ben. The Christology of Jesus. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Wright, N. T. Christian Origins and the Question of God. 3 vols. Minneapolis: Fortress Press, 1992, 1996, 2003.

Yamauchi, Edwin. "Magic or Miracle? Diseases, Demons, and Exorcisms." En Gospel Perspectives VI, editadopor David Wenham y Craig Blomberg, 89–183. Sheffield, England: JSOT Press, 1986.

Zager, Werner y Hans Rollmann. "Unveröffentlichte Briefe William Wredes zur Problematisierung des messianischen Selbstverständnisses Jesu." Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 8 (2001): 274–322.

8

La Resurrección de Jesús

Dios y la inmortalidad: esas fueron las dos condiciones que consideramos necesarias para que el hombre tenga una existencia significativa. He argumentado que Dios existe, y ahora hemos llegado a la segunda consideración, la inmortalidad. Contra el oscuro trasfondo de la desesperación del hombre moderno, la proclamación cristiana de la resurrección es una luz brillante de esperanza. Los primeros cristianos vieron la resurrección de Jesús como la justificación de sus afirmaciones personales y el preludio de nuestra propia resurrección a la vida eterna. Si Jesús resucitó de entre los muertos, entonces sus afirmaciones son vindicadas y nuestra esperanza cristiana es segura; si Jesús no se levantó, nuestra fe es inútil y caemos en la desesperación. ¿Cuán creíble es, entonces, el testimonio del Nuevo Testamento de la resurrección de Jesús?

Antecedentes Históricos

La apologética histórica de la resurrección jugó un papel central en el caso de los apologetas cristianos durante la controversia deísta. Una revisión de sus argumentos y de las razones del declive de esta forma de apologética será útil para preparar el camino para una evaluación contemporánea de la resurrección. Con demasiada frecuencia los cristianos de hoy en día emplean una apologética de la resurrección que era adecuada para el uso contra los opositores del siglo XVIII, pero hoy es ineficaz para hacer frente a las objeciones planteadas por la crítica bíblica moderna.

El Caso de la Resurrección en la Apologética Tradicional

La apologética tradicional se puede resumir en tres pasos.

Los Evangelios Son Auténticos

El objetivo de este paso en el argumento fue defender la autoría apostólica de los Evangelios. El razonamiento era que si los Evangelios realmente fueron escritos por los discípulos, entonces, simplemente, eran relatos verdaderos o eran mentiras. Dado que los deístas concedieron la autoría apostólica de los Evangelios, se vieron reducidos a defender la posición inverosímil de que los Evangelios eran un tejido de falsedades deliberadas. Para demostrar la autenticidad de los Evangelios, Jacob Vernet (a quien conocimos en el capítulo 4) apela tanto a la evidencia interna como a

la externa.

Evidencia Interna

Bajo la evidencia interna, Vernet nota que el estilo de escritura en los Evangelios es simple y vivo, lo que esperaríamos de sus autores tradicionalmente aceptados. Además, dado que Lucas fue escrito antes de Hechos, y dado que Hechos fue escrito antes de la muerte de Pablo, Lucas debe tener una fecha bastante temprana, lo que habla bien de su autenticidad. Los Evangelios también muestran un conocimiento íntimo de Jerusalén antes de su destrucción en el 70 d.C. Las profecías de Jesús sobre ese evento deben haber sido escritas antes de la caída de Jerusalén, porque de lo contrario la iglesia habría separado el elemento apocalíptico en las profecías, lo que hace que parezcan concernientes al fin del mundo. Como el fin del mundo no se produjo cuando Jerusalén fue destruida, las llamadas profecías de su destrucción que fueron escritas realmente después de la destrucción de la ciudad no habrían hecho que ese evento pareciera tan estrechamente relacionado con el fin del mundo. Por lo tanto, los Evangelios deben haber sido escritos antes del 70 d.C. Además, los Evangelios están llenos de nombres propios, fechas, detalles culturales, eventos históricos y costumbres y opiniones de ese tiempo. Las historias de las debilidades humanas de Jesús y de las fallas de los discípulos también reflejan la precisión de los Evangelios. Además, hubiera sido imposible para los falsificadores armar una narración tan consistente como la que encontramos en los Evangelios. Los Evangelios no intentan suprimir aparentes discrepancias, lo que indica su originalidad. No hay ningún intento de armonización entre los Evangelios, como podríamos esperar de los falsificadores. Finalmente, el estilo de cada evangelio particular es apropiado a lo que sabemos de las personalidades de los autores tradicionales.

Gottfried Less agrega al caso de Vernet el punto adicional de que los Evangelios no contienen anacronismos; los autores parecen haber sido judíos del primer siglo que fueron testigos de los eventos. William Paley agrega una consideración final: los modismos hebreos y siríacos que caracterizan a los Evangelios son apropiados para los autores tradicionales. Él llega a la conclusión de que no hay razón para dudar de que los Evangelios provengan de los autores tradicionales, así como no haya duda de que las obras de Filón o Josefo son auténticas, con la excepción que los Evangelios contienen acontecimientos sobrenaturales.

Evidencia Externa

Pasando ahora a la evidencia externa de la autenticidad de los Evangelios, Vernet argumenta que los discípulos deben haber dejado algunos escritos, comprometidos como lo estaban en dar lecciones y aconsejar a creyentes que estaban geográficamente distantes. ¿Y cuáles podrían ser estos escritos sino los Evangelios y las Epístolas? De manera similar, Paley razona que eventualmente los apóstoles habrían necesitado publicar narraciones precisas de la historia de Jesús, de modo que cualquier intento falso sería desacreditado y se preservarían los evangelios genuinos. Además, continúa Vernet, hubo muchos testigos oculares que todavía estaban vivos cuando se escribieron los libros que podrían testificar si provenían de sus supuestos autores o no. Lo que es más importante, el testimonio extra bíblico atribuye unánimemente los Evangelios a sus autores tradicionales.

No se puede encontrar una mejor presentación de este punto que el extenso argumento de once puntos de Paley. Primero, los Evangelios y los Hechos son citados por una serie de autores, comenzando con aquellos contemporáneos con los apóstoles y continuando en una sucesión regular y cercana. Esta es la forma más fuerte de testimonio histórico, regularmente empleada para establecer la autoría de las obras seculares; y cuando esta prueba se aplica a los Evangelios, su autenticidad es incuestionablemente establecida. Paley traza esta cadena de testimonios desde la Epístola de Bernabé, la Epístola de Clemente, y el Pastor de Hermas hasta Eusebio en 315 d.C. Less presenta evidencia similar, y concluye que hay un mejor testimonio de la autenticidad de los libros del Nuevo Testamento que la de cualquier obra clásica de la antigüedad.

Segundo, las Escrituras fueron citadas como autoritativas y únicas. Como prueba Paley cita a Teófilo, el escritor contra Artemón, Hipólito, Orígenes y muchos otros.
Tercero, las Escrituras fueron recogidas muy temprano en un volumen distinto. Ignacio se refiere a las colecciones conocidas como el Evangelio y los Apóstoles, lo que hoy llamamos los Evangelios y las Epístolas. Según Eusebio, unos sesenta años después de la aparición de los Evangelios, Quadrato los distribuyó a los conversos durante sus viajes. Ireneo y Melitón se refieren a la colección de escritos que llamamos el Nuevo Testamento.

En cuarto lugar, estos escritos recibieron títulos de respeto. Policarpo, Justino Mártir, Dionisio, Ireneo y otros se refieren a ellos como Escrituras, escritos divinos, etc.

Quinto, estos escritos fueron leídos y expuestos públicamente. Las citas de Justino Mártir, Tertuliano, Orígenes y Cipriano prueban el punto.

Sexto, copias, comentarios y armonías fueron escritos en estos libros. A este

respecto, cabe destacar el Diatesarón de Tatiano, una armonía de los cuatro Evangelios, que data aproximadamente de 170 d.C. Con la única excepción del comentario de Clemente sobre el Apocalipsis de Pedro, enfatiza Paley, ningún comentario fue escrito durante los primeros trescientos años después de Cristo en ningún libro fuera del Nuevo Testamento.

Séptimo, las Escrituras fueron aceptadas por todos los grupos heréticos así como también por los cristianos ortodoxos. Los ejemplos incluyen a los valentinianos, los carpocratianos y muchos otros.

Octavo, los Evangelios, Hechos, trece cartas de Pablo, 1 Juan y 1 Pedro fueron recibidos sin duda como auténticos incluso por aquellos que dudaron de la autenticidad de otros libros ahora en el canon. Caio acerca del 200 d.C. calculó aproximadamente trece de las cartas de Pablo, pero insistió en que Hebreos no había sido escrita por Pablo. Aproximadamente veinte años más tarde, Orígenes cita a Hebreos para probar un punto particular, pero señalando que algunos podrían disputar la autoridad de Hebreos, afirma que su punto puede probarse a partir de los libros indiscutibles de las Escrituras y cita a Mateo y Hechos. Aunque él expresa dudas sobre algunos libros, Orígenes informa que los cuatro Evangelios fueron recibidos sin disputa por toda la iglesia de Dios bajo el cielo.

Noveno, los primeros oponentes del cristianismo consideraron que los Evangelios contenían los relatos sobre los cuales se fundó la religión. Celso admitió que los Evangelios fueron escritos por los discípulos. Pórfido atacó al cristianismo como se encuentra en los Evangelios. El emperador Juliano siguió el mismo procedimiento.

Décimo, se publicaron catálogos de auténticas Escrituras, que siempre contenían los Evangelios y los Hechos. Paley apoya el punto con citas de Orígenes, Atanasio, Cirilo y otros.

Undécimo, los llamados libros apócrifos del Nuevo Testamento nunca fueron tratados así. Es un hecho simple, afirma Paley, que con una sola excepción, ningún evangelio apócrifo es citado siquiera por ningún autor conocido durante los primeros trescientos años después de Cristo. De hecho, no hay evidencia de que existiera ningún evangelio inauténtico en el primer siglo, en el que se mencionaran los cuatro Evangelios y Hechos. Los evangelios apócrifos nunca fueron citados, no fueron leídos en las asambleas cristianas, no fueron recogidos en un volumen, no fueron enumerados en los catálogos, no fueron notados por los adversarios de la cristiandad, no fueron apelados por los herejes, y no fueron objeto de comentarios o colaciones, pero fueron casi universalmente rechazados por escritores cristianos de edades posteriores.

Por lo tanto, concluye Paley, la evidencia externa confirma fuertemente la autenticidad de los Evangelios. Incluso si se diera el caso de que los nombres de los autores tradicionalmente atribuidos a los Evangelios estén equivocados, no se puede negar que los Evangelios sí contienen la historia que los apóstoles originales proclamaron y por la que trabajaron y sufrieron.

Tomados en conjunto, entonces, la evidencia interna y externa aducida por los apologetas cristianos sirvió para establecer el primer paso de su caso, que los evangelios son auténticos.

El Texto de los Evangelios Es Puro

El segundo paso que a menudo tomaron los pensadores cristianos fue argumentar que el texto de los Evangelios es puro. Este paso fue importante para garantizar que los Evangelios que tenemos hoy sean los mismos Evangelios que se escribieron originalmente.

Vernet, en apoyo de la pureza textual de los Evangelios, señala que debido a la necesidad de instrucción y devoción personal, estos escritos deben haber sido copiados muchas veces, lo que aumenta las posibilidades de preservar el texto original. De hecho, no hay otro trabajo antiguo disponible en tantas copias e idiomas, y aún todas estas versiones coinciden en su contenido. El texto tampoco ha sido marcado por adiciones heréticas. La abundancia de manuscritos en una amplia distribución geográfica demuestra que el texto se ha transmitido solo con discrepancias insignificantes. Las diferencias que existen son bastante menores y son el resultado de errores involuntarios. El texto del Nuevo Testamento es tan bueno como el texto de las obras clásicas de la antigüedad.

A estas consideraciones, Less agrega que las citas de los libros del Nuevo Testamento en los primeros padres de la iglesia coinciden. Además, los Evangelios no podrían haber sido corrompidos sin una gran protesta por parte de los cristianos ortodoxos. Contra la idea de que podría haber habido una falsificación deliberada del texto, Abbé Houtteville argumenta que nadie podría haber corrompido todos los manuscritos. Además, no hay un momento preciso en que la falsificación pudo haber ocurrido, ya que, como hemos visto, los libros del Nuevo Testamento son citados por los padres de la iglesia en sucesión regular y cercana. El texto no pudo haber sido falsificado antes de todos los testimonios externos, ya que los apóstoles todavía estaban vivos y podían repudiar cualquier manipulación de los Evangelios. En conclusión, Vernet acusa que repudiar la pureza textual de los Evangelios sería revertir todas las reglas de la crítica y rechazar todas las obras de la antigüedad, ya

que el texto de esas obras es menos certero que el de los Evangelios.

Los Evangelios Son Confiables

Habiendo demostrado que los Evangelios son auténticos y que el texto de los Evangelios es puro, los pensadores cristianos ahora estaban en posición de argumentar que los Evangelios son históricamente confiables. Su argumento básicamente se redujo a un dilema: si los relatos del Evangelio de los milagros y la resurrección de Jesús son falsos, entonces los apóstoles fueron engañadores o engañados. Dado que estas dos alternativas son inverosímiles, se deduce que los relatos de los Evangelios deben ser verdaderos.

Los Apóstoles: Ni Engañadores, Ni Engañados

Pasemos primero a los argumentos presentados contra el segundo cuerno del dilema: que los apóstoles fueron engañados. Esta alternativa abarca cualquier hipótesis que sostenga que Jesús no resucitó de entre los muertos, pero que los discípulos creían sinceramente que sí.

Humphrey Ditton en su Discourse Concerning the Resurrection of Jesus Christ [Discurso sobre la Resurrección de Jesucristo] (1712) sostiene que los apóstoles no podían haberse equivocado acerca de la resurrección. En primer lugar, los testigos de las apariciones estaban bien calificados. Hubo muchos testigos y tuvieron conocimiento personal de los hechos durante un período prolongado de cuarenta días. No es razonable, por lo tanto, atribuir su experiencia a la imaginación o al sueño. Por otra parte, los discípulos no eran entusiastas religiosos, como es evidente por su comportamiento fresco y equilibrado, incluso en situaciones extremas. Thomas Sherlock responde a la acusación de que la evidencia de la resurrección consiste en el testimonio de mujeres tontas al señalar que ellos también tenían ojos y oídos para informar con precisión lo que habían experimentado; y lejos de ser crédulos, en realidad eran incrédulos. También observa que las mujeres nunca fueron utilizadas como testigos de la resurrección en la predicación apostólica. Finalmente, agrega, el testimonio de los hombres no está peor por tener el testimonio de las mujeres también. (¡Este intercambio obviamente tuvo lugar antes de los días de la conciencia feminista!)

Paley responde a la alegación de que las apariciones de la resurrección fueron el resultado del "entusiasmo religioso" (es decir, eran alucinaciones) al argumentar que la teoría falla en varios aspectos. Primero, no solo una persona, sino muchas vieron a Cristo aparecer. Segundo, lo vieron no individualmente sino juntos. En tercer lugar,

lo vieron aparecer no solo una vez, sino varias veces. En cuarto lugar, no solo lo vieron, sino que lo tocaron, conversaron con él y comieron con él. Quinto y decisivamente, la hipótesis del entusiasmo religioso no explica la no producción del cuerpo. Hubiera sido imposible para los discípulos de Jesús haber creído en la resurrección de su maestro si su cadáver todavía estuviera en la tumba. Pero es igualmente increíble suponer que los discípulos podrían haber robado el cuerpo y haber perpetrado un engaño. Además, hubiera sido imposible que el cristianismo naciera en Jerusalén si el cuerpo de Jesús todavía estuviera en la tumba. Las autoridades judías sin duda lo habrían producido como la respuesta más breve y completa a todo el asunto. Pero todo lo que pudieron hacer fue afirmar que los discípulos habían robado el cuerpo. Por lo tanto, la hipótesis del entusiasmo religioso, al no explicar la ausencia del cadáver de Jesús, finalmente colapsa en la hipótesis de la conspiración y el engaño, lo que, según Paley, casi se ha abandonado en vista de la evidente sinceridad de los apóstoles, así como su carácter y los peligros que sufrieron al proclamar la verdad de la resurrección de Jesús.

Con la última observación de Paley, volvemos al primer cuerno del dilema: que los discípulos fueron engañadores. Esta alternativa abarca cualquier hipótesis que sostenga que los discípulos sabían que los milagros y la resurrección de Jesús no tuvieron lugar, pero que afirmaron que sí sucedieron.

Uno de los argumentos más populares en contra de esta teoría es la obvia sinceridad de los discípulos, como lo atestiguan su sufrimiento y muerte. No se puede encontrar una declaración más elocuente del argumento que la de Paley: él trata de mostrar que los testigos originales de los eventos milagrosos de los Evangelios pasaron sus vidas en labores, peligros y sufrimientos, comprometidos voluntariamente con el testimonio y las consecuencias de los relatos que entregaron.

Paley argumenta primero sobre la naturaleza general del caso. Sabemos que la religión cristiana existe. O fue fundada por Jesús y los apóstoles o por otros. La segunda alternativa es bastante increíble. Si los discípulos no hubieran seguido celosamente lo que Jesús había comenzado, el cristianismo habría muerto en el momento de su nacimiento. Si esto es así, entonces una vida de sacrificio misionero debe haber sido necesaria para los primeros apóstoles. Tal vida no es sin sus propios goces, pero ellos son tales como la primavera de la sinceridad. Con una conciencia en el fondo de la insinceridad y la falsedad, la fatiga y la tensión se habrían vuelto insoportables.

Probablemente hubo dificultad y peligro en la propagación de una nueva religión. Con respecto a los judíos, la noción de que Jesús era el Mesías era contrario a las

esperanzas y expectativas judías; el cristianismo bajó la estima de la ley judía; y los discípulos tendrían que haber reprochado a los líderes judíos como culpables de una ejecución que solo podría ser representada como un asesinato injusto y cruel. En cuanto a los romanos, podrían haber entendido el reino de Dios solo en términos de un reino terrenal, por lo tanto, un rival. Y con respecto a los paganos, el cristianismo no admitió ningún otro dios o adoración. Aunque los filósofos permitieron e incluso ordenaron la adoración de las deidades del estado, el cristianismo no pudo tolerar tal arreglo. Por lo tanto, incluso en ausencia de un programa general de persecución, probablemente hubo estallidos aleatorios de violencia contra los cristianos. Las religiones paganas eran antiguas y estaban bien establecidas y no eran fácilmente derrocables. Esas religiones generalmente eran consideradas por la gente común como igualmente verdaderas, por los filósofos como igualmente falsas, y por los magistrados como igualmente útiles. De ninguno de estos lados podrían los cristianos esperar protección. Finalmente, la naturaleza del caso requiere que estos primeros apóstoles hayan experimentado un gran cambio en sus vidas, ahora involucrados en la predicación, la oración, las reuniones religiosas, etc.

Lo que la naturaleza del caso parece requerir es confirmada por la historia. Escribiendo setenta años después de la muerte de Jesús, Tácito narra la persecución de Nerón unos treinta años después de Cristo, y cómo los cristianos eran vestidos con pieles de bestias salvajes y arrojados a los perros, cómo otros eran untados con brea y se usaban como antorchas humanas para iluminar la noche mientras Nerón cabalgaba vestido de auriga, viendo el espectáculo. Los testimonios de Suetonio y Juvenal confirman el hecho de que treinta y un años después de la muerte de Jesús, los cristianos morían por su fe. De los escritos de Plinio el Joven, Marcial, Epicteto y Marco Aurelio, queda claro que los creyentes se sometían voluntariamente a la tortura y la muerte en lugar de renunciar a su religión. Este sufrimiento está abundantemente atestiguado en los escritos cristianos también. Cristo había sido asesinado por lo que dijo; los apóstoles podrían esperar el mismo trato. Las predicciones de Jesús en los Evangelios sobre el sufrimiento de sus seguidores o fueron predicciones verdaderas hechas realidad o se la pusieron en la boca porque de hecho se había producido la persecución. En Hechos, los sufrimientos de los cristianos se informan sobriamente sin extravagancia. Las epístolas abundan con referencias a persecuciones y exhortaciones a la constancia. En los primeros escritos de Clemente, Hermas, Policarpo e Ignacio, encontramos que los sufrimientos de los primeros creyentes fueron históricamente confirmados.

Queda igualmente claro que fue por una historia milagrosa que estos cristianos

estaban sufriendo. Después de todo, lo único que podía convencer a estos primeros cristianos de que Jesús era el Mesías era que pensaban que había algo sobrenatural en él. Los Evangelios son una historia milagrosa, y no tenemos otra historia transmitida a nosotros sino la que figura en los Evangelios. El testimonio tan cuestionado de Josefo solo puede confirmar, y no contradecir, los relatos de los Evangelios. Las cartas de Bernabé y Clemente se refieren a los milagros y la resurrección de Jesús. Policarpo menciona la resurrección de Cristo, e Ireneo relata que escuchó a Policarpo hablar de los milagros de Jesús. Ignacio habla de la resurrección. Quadrato informa que aún vivían personas que habían sido sanadas por Jesús. Justino Mártir menciona los milagros de Cristo. No existe ninguna huella de una historia no milagrosa. Que la historia original deba perderse y ser reemplazada por otra va más allá de cualquier ejemplo conocido de corrupción incluso de la tradición oral, por no hablar de la experiencia de las transmisiones escritas.

Estos hechos muestran que la historia en los Evangelios era en esencia la misma historia que los cristianos tenían al principio. Eso significa, por ejemplo, que la resurrección de Jesús siempre fue parte de esta historia. Si fuéramos a detenernos aquí, observa Paley, tenemos una circunstancia sin paralelo en la historia: que en el reinado de Tiberio César un cierto número de personas se dispuso a establecer una nueva religión, en cuya propagación voluntariamente se sometieron a grandes peligros, sufrimientos, y trabajos, todos por una historia milagrosa que proclamaron donde sea que iban, y que la resurrección de un hombre muerto, a quien habían acompañado durante su vida, era una parte integral de esta historia.

Dado que ya se ha demostrado abundantemente que los relatos de los Evangelios provienen de sus autores apostólicos, concluye Paley, entonces la historia debe ser cierta. Porque los apóstoles no podían ser engañadores. Él pregunta:

> ¿Hombres en tales circunstancias fingirían haber visto lo que nunca vieron; afirmar hechos de los que no tenían conocimiento, mentir para enseñar virtud; y, aunque no solo estaban convencidos de que Cristo era un impostor, sino que después de haber visto el éxito de su engaño en su crucifixión, persistieron en continuar; tanto como para traer sobre sí mismos, por nada, y con pleno conocimiento de la consecuencia, la enemistad y el odio, el peligro y la muerte?[423]

La pregunta es simplemente retórica, ya que el absurdo de la hipótesis del engaño es demasiado claro.

Un segundo argumento popular contra los discípulos como engañadores fue que su carácter impide que sean mentirosos. Humphrey Ditton observa que los apóstoles

eran simples hombres comunes, no astutos engañadores. Eran hombres de integridad moral incuestionable y su proclamación de la resurrección fue solemne y devota. No tenían absolutamente nada que ganar en términos mundanos al predicar esta doctrina. Además, habían sido criados en una religión que era muy diferente de la que predicaban. Especialmente extraña para ellos fue la idea de la muerte y la resurrección del Mesías judío. Esto va en contra de que hayan inventado esta idea. Las leyes judías contra el engaño y los falsos testimonios eran muy severas, lo que actuaría como disuasivo del fraude. Finalmente, fueron evidentemente sinceros en lo que proclamaron. A la luz de su carácter tan descrito, pregunta Ditton sin rodeos, ¿por qué no creer en el testimonio de estos hombres?

Un tercer argumento usado por los apologetas fue que la noción de una conspiración es ridícula. Vernet piensa que es inconcebible que uno de los discípulos sugiriera a los demás decir que Jesús resucitó cuando tanto él como ellos, sabían exactamente que era mentira. ¿Cómo podría reunir a sus desconcertados colegas en un proyecto tan detestable? ¿Y debemos entonces creer que estos hombres comparecerían ante los jueces declarando la verdad de esta ilusión? Houtteville afirma que una conspiración para falsificar la resurrección tendría que haber sido de proporciones tan inmanejables que los discípulos nunca la hubiesen podido llevar a cabo. Ditton señala que si hubiera habido una conspiración, sin duda habría sido desenterrada por los adversarios de los discípulos, que tenían tanto el interés como el poder para exponer cualquier fraude. La experiencia común muestra que tales complots son inevitablemente descubiertos incluso en los casos en que las posibilidades de descubrimiento sean mucho menores que en el caso de la resurrección.

Sin embargo, un cuarto argumento, impulsado por Less, fue que los Evangelios se escribieron en una proximidad temporal y geográfica a los eventos, que registran que hubiera sido casi imposible fabricar esos eventos. Cualquier persona que se preocupada podría haber comprobado la precisión de lo que informaron. El hecho de que los discípulos pudieran proclamar la resurrección en Jerusalén frente a sus enemigos unas semanas después de la crucifixión muestra que lo que proclamaron era verdadero, porque nunca podrían haber proclamado la resurrección bajo tales circunstancias si no hubiera ocurrido.

Quinto, el robo del cuerpo de la tumba por parte de los discípulos hubiera sido imposible. Ditton argumenta que la historia de la guardia en la tumba es plausible, ya que los judíos tenían la capacidad y la motivación para proteger la tumba. Pero en este caso, los discípulos no pudieron haber robado el cuerpo a causa de la guardia

armada. La afirmación de que los guardias se habían quedado dormidos es ridícula, porque en ese caso no podrían haber sabido que fueron los discípulos quienes tomaron el cadáver. Además, agrega Houtteville, nadie podría haber entrado en la tumba sin despertar la guardia.

Sexto, incluso los enemigos del cristianismo reconocieron la resurrección de Jesús. Los judíos no negaron públicamente la acusación de los discípulos de que las autoridades habían sobornado a la guardia para guardar silencio. Si la acusación hubiera sido falsa, la habrían denunciado abiertamente. Por lo tanto, los enemigos de la cristiandad dieron testimonio de la resurrección.

Séptimo y último, el cambio dramático en los discípulos muestra que estaban absolutamente convencidos de que Jesús había resucitado de entre los muertos. Pasaron de las profundidades de la desesperación y la duda a una certeza gozosa de tal altura que predicaron la resurrección abierta y audazmente y sufrieron valientemente por ello.

Por lo tanto, la hipótesis del engaño es tan inverosímil como la hipótesis de que los apóstoles fueron engañados. Pero como ninguna de estas alternativas es razonable, la conclusión solo puede ser que estaban diciendo la verdad y que Jesús resucitó de entre los muertos.

El Origen del Cristianismo es Prueba de la Resurrección

Además de este dilema fundamental, los apologetas cristianos también restauraron el viejo argumento del origen de la iglesia. Supongamos, sugiere Vernet, que no hubo resurrección ni milagros: ¿cómo podrían una docena de hombres, pobres, toscos y aprensivos, poner patas arriba el mundo? Si Jesús no resucitó de entre los muertos, declara Ditton, entonces o bien debemos creer que un grupo pequeño e ignorante de engañadores venció los poderes del mundo y predicó una doctrina increíble sobre la faz de toda la tierra, que a su vez recibió esta ficción como la verdad sagrada de Dios; o bien, si no fueran engañadores, sino entusiastas, debemos creer que estos extremistas, arrastrados por el ímpetu de extravagantes caprichos, lograron difundir una falsedad que no solo la gente común, sino también los estadistas y filósofos, abrazaron como la sobria verdad. Debido a que tal escenario es simplemente increíble, el mensaje de los apóstoles, que dio origen al cristianismo, debe ser cierto.

El Declive de la Apologética Histórica

View of the Evidences [Una Vista de las Evidencias del Cristianismo] (1794) de Paley constituyó el punto más alto de la apología histórica de la resurrección. Durante el siglo XIX este enfoque retrocedió dramáticamente. De hecho, sería difícil encontrar un pensador significativo e influyente que defienda la fe cristiana sobre la base de la evidencia de la resurrección. Me parece que hubo dos factores que sirvieron para socavar la apologética tradicional.

El Avance de la Crítica Bíblica

El primero de ellos fue el avance de la crítica bíblica. En Inglaterra, la controversia deísta disminuyó, en Francia fue interrumpida por la Revolución, pero en Alemania fue llevada a un plano superior. Existe un vínculo directo entre el deísmo y el avance en la crítica bíblica que comenzó en Alemania a fines del siglo XVIII.

El diluvio de pensamiento y literatura deísta que se vertió en la Alemania del siglo XVIII desde Inglaterra y Francia provocó una crisis en la teología ortodoxa alemana. Esa teología había sido caracterizada por una doctrina extremadamente rígida de inspiración bíblica e infalibilidad y por un pietismo devocional. La crítica de los deístas socavó la fe de muchos en la inerrancia de la Escritura, pero su piedad no les permitió unirse al campo deísta y rechazar el cristianismo. Este grupo de eruditos, generalmente llamados racionalistas, por lo tanto, intentaron resolver la crisis forjando una nueva forma entre la ortodoxia y el deísmo; es decir, liberaron el significado religioso de un texto de la historicidad de los eventos allí descritos. Los acontecimientos históricos fueron solo la forma, la cáscara, en la que se encarnó cierta verdad espiritual, transhistórica. Lo que era importante era la sustancia, el núcleo, no los simples adornos externos. De esta manera, los racionalistas podían aceptar la crítica del deísta de los milagros pero al mismo tiempo retener la verdad espiritual expresada en estas historias. Con respecto a la resurrección, hemos visto que muchos racionalistas adoptaron alguna forma de la teoría de la muerte aparente para explicar la resurrección; pero la mayoría todavíaretenía su significado espiritual y verdad.

Los racionalistas buscaron así un término medio entre los deístas y los sobrenaturalistas. Los deístas y los sobrenaturalistas estuvieron de acuerdo en que si los eventos de los Evangelios no ocurrieron, entonces el cristianismo era falso. Pero los racionalistas, mientras sostenían con los deístas que los eventos nunca ocurrieron, sin embargo sostuvieron con los sobrenaturalistas que el cristianismo era verdadero. Echemos un vistazo a dos de las figuras principales en esta nueva dirección radical.

Herrmann Samuel Reimarus, un profesor de lenguas orientales en Hamburgo,

luchó en privado con las dudas sobre la verdad de la revelación bíblica. De 1730 a 1768 las escribió, y su escrito se convirtió en una enorme crítica de la Biblia de 4.000 páginas. Estaba preocupado por las muchas contradicciones que encontró en la Biblia y no podía aceptar las historias del diluvio, el cruce del Mar Rojo y la resurrección de Jesús. Él negó los milagros y llegó a aceptar una religión natural deísta. Sin embargo, nunca publicó sus opiniones, solo mostró su manuscrito a algunos amigos cercanos y a dos de sus hijos. Después de su muerte, la hija de Reimarus le entregó el manuscrito a Gottfried Lessing, que se convirtió en bibliotecario en Wolfenbüttel. En 1774, Lessing comenzó a publicar extractos del manuscrito, haciéndolos pasar como fragmentos anónimos encontrados en los archivos de la biblioteca. En 1777 publicó el ataque de Reimarus sobre la historicidad de la resurrección de Jesús, que puso a la ortodoxia alemana en un alboroto.

Según Reimarus, Jesús afirmó haber sido solo un Mesías terrenal, y habiendo tratado de establecer su reinado y haber fracasado, fue ejecutado. Pero los discípulos robaron el cadáver de Jesús y difundieron la historia de la resurrección de Jesús, pregonándolo como un Mesías espiritual para que pudieran continuar la vida fácil de la predicación que habían disfrutado con Jesús mientras estaba vivo. Reimarus se dio cuenta de que para mantener esta posición debe refutar la evidencia de la historicidad de la resurrección. En su mente, esto consistía en el testimonio de la guardia en la tumba, el testimonio de los apóstoles y el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. Contra el testimonio de la guardia, Reimarus empleó los argumentos de los deístas ingleses. Argumentó que la historia es improbable en sí misma y está llena de contradicciones. Sostuvo que era una invención de Mateo, la cual los otros evangelistas rechazaron. Para socavar el testimonio de los apóstoles, Reimarus capitalizó las inconsistencias y contradicciones en las narraciones de la resurrección. Si esto no fuera suficiente, existe el problema primordial de la privacidad de las apariciones de Jesús. El testimonio de los apóstoles es sospechoso porque ellos son los únicos que supuestamente vieron a Cristo. Finalmente, Reimarus hizo poco caso de la prueba de la profecía. Las interpretaciones de los pasajes del Antiguo Testamento en cuestión son tan tensas que no son convincentes. Además, todo el procedimiento es de todas formas una petición de principio, ya que supone que Jesús fue resucitado de entre los muertos y por eso las profecías se aplican a él. En conclusión, Reimarus resumió su caso:

> (l) la historia de la guardia es muy dudosa y no confirmada, y es muy probable que los discípulos vinieran de noche, robaron el cadáver y dijeron después que Jesús había resucitado; (2) el testimonio de los discípulos es inconsistente y contradictorio; y (3) las

> profecías a las que se apela son irrelevantes, falsamente interpretadas y caen en la petición de principio.[424]

Por lo tanto, el cristianismo es simplemente un fraude.

Entre los muchos que se comprometieron a refutar a Reimarus se encontraba Johann Salomo Semler, un racionalista conservador. En su libro anterior Abhandlung von freier Untersuchung des Canon [Tratado de Investigación Libre del Canon] (1771), Semler había abierto el camino para el nuevo enfoque racionalista de las Escrituras. Semler había sido el asistente en la Universidad de Halle de S. J. Baumgarten, quien hizo una crónica del curso del deísmo en su Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek [Noticias de una Biblioteca de Hallischen] (1748-1751), repasando casi todas las obras deístas y apologéticas inglesas. Semler ayudó a Baumgarten en la lectura y la traducción de la literatura deísta, y así se abrió a las influencias deístas.

Al mismo tiempo, Semler tenía antecedentes en el pietismo y no tenía ningún deseo de socavar el cristianismo. Por lo tanto, hizo una distinción entre las verdades atemporales y espirituales en las Escrituras y las verdades meramente locales. Fue convicción suya de que solo las verdades espirituales pueden llamarse propiamente Palabra de Dios. Así, introdujo en la teología la distinción decisiva entre las Escrituras y la Palabra de Dios. Como solo las verdades espirituales son la Palabra de Dios, ya no es posible considerar las Escrituras como un todo como divinamente inspiradas. Más bien, la Palabra de Dios está vestida de formas humanas falibles, que solo tienen importancia local. Estas formas falibles representan la acomodación de Dios y Jesús a la debilidad humana. Incluido entre estos alojamientos está el elemento milagroso en las Escrituras. Ningún cristiano puede ser obligado a creer que tales eventos ocurrieron literalmente, ya que no son parte de la Palabra de Dios. Por lo tanto, somos libres de examinar las narrativas históricas como lo haríamos con cualquier otra narración ordinaria, ya que la inspiración solo se refiere a las verdades atemporales que ellas representan. Si se demuestra que la narración no es histórica, eso tiene poca importancia, porque eso no puede tener ningún efecto en la Palabra de Dios. La prueba de que ciertos eventos no son históricos es irrelevante para las verdades divinas.

Dadas sus opiniones sobre las Escrituras, parece algo sorprendente encontrar a Semler escribiendo una refutación a Reimarus en su Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten [Contestando los Fragmentos de un Desconocido] (1779). El ataque amargo de Reimarus parece haberlo obligado a regresar al extremo ortodoxo

del espectro. Pero en la forma en que defiende la resurrección, podemos ver el principio del fin de la apologética histórica de la resurrección. Él enfáticamente subordina la resurrección a las enseñanzas de Jesús y le quita cualquier significado apologético. Según Semler, el cristianismo consiste en las doctrinas espirituales enseñadas por Cristo. Reimarus erróneamente piensa que al refutar las tres supuestas bases para la creencia en la resurrección, ha derrotado las verdades esenciales del cristianismo. Pero esto está lejos de ser el caso, afirma Semler. En primer lugar, uno puede ser cristiano sin creer en la resurrección de Jesús. En segundo lugar, el verdadero motivo para creer en la resurrección es la verdad autoevidente de las enseñanzas de Cristo. Para Semler, la creencia en la enseñanza de Cristo implica la creencia en la resurrección de Cristo: "La resurrección de Jesús se junta con la vida y la meta de Jesús; cualquiera que haya experimentado sus enseñanzas también creerá que Dios lo levantó de entre los muertos".[425] La prueba de la resurrección no son los tres puntos mencionados por Reimarus; la prueba es las enseñanzas espirituales de Cristo. En respuesta específica a la refutación de Reimarus de los tres supuestos fundamentos, Semler concede los tres a Reimarus, pero para Semler son simplemente irrelevantes y no presentan ningún problema una vez que uno ha abandonado la doctrina de la inspiración verbal.

Por lo tanto, Semler socavó la apologética tradicional de varias maneras: al tiempo que afirmaba la verdad de la resurrección, admitió que la creencia en la resurrección no era esencial para ser cristiano; no proporcionó ninguna razón histórica para aceptar la confiabilidad de los relatos evangélicos con respecto a este evento; negó que la resurrección tuviera algún poder para confirmar las enseñanzas de Cristo; y en cambio subordinó la resurrección a las enseñanzas de Cristo, la Palabra de Dios por sí misma, haciendo que la última sea la prueba de la primera.

Al perder la Palabra de Dios de las Escrituras y hacer que su verdad sea autocertificada, Semler permitió a la teología racional adherirse a las doctrinas del cristianismo al mismo tiempo que negaba su base histórica. Durante el tiempo entre Semler y Strauss, predominó la explicación natural de la escuela. La antigua teoría de la conspiración de Reimarus fue rechazada como una explicación de la resurrección de Jesús, y en su lugar la teoría de la muerte aparente gozó de popularidad entre los racionalistas. Incluso F. D. E. Schleiermacher, conocido como el padre de la teología moderna, aceptó esta explicación. Pero el techo realmente se vino abajo sobre la apología tradicional con el advenimiento de David Friedrich Strauss y su hermenéutica de la explicación mitológica.

La obra Leben Jesu [La Vida de Jesús] (1835) de Strauss marca un hito en la

historia de la crítica bíblica, a la que se puede rastrear la forma moderna y la crítica a la redacción. El año 1835 marca un punto de inflexión en la historia de la fe cristiana.

El enfoque de Strauss de los Evangelios, y la resurrección, en particular, puede ser visto como un intento de forjar una tercera vía entre los cuernos del dilema planteado por la apologética tradicional, que dice que si los milagros y la resurrección de Jesús no fueron hechos históricos, entonces los apóstoles fueron engañadores o engañados, ninguno de los cuales es plausible. Reimarus había elegido defender el primer cuerno, argumentando que los discípulos habían engañado con la resurrección. Paulus había elegido defender el segundo cuerno, argumentando que los discípulos se habían equivocado sobre el regreso de Jesús de entre los muertos. Lo que Strauss vio claramente fue que ninguna de estas alternativas era plausible, por lo que buscó una tercera alternativa en la explicación mitológica. De acuerdo con este punto de vista, los eventos milagrosos de los evangelios nunca sucedieron, y los relatos evangélicos de ellos son el resultado de un largo proceso de leyenda e imaginación religiosa:

> En la visión de la iglesia, Jesús fue milagrosamente revivido; según la visión deísta de Reimarus, los discípulos le robaron su cadáver; en la visión racionalista, él solo parecía estar muerto y revivido; según nuestro punto de vista, la imaginación de sus seguidores despertó en su espíritu más profundo, presentando a su Maestro revivido, ya que no podían pensar en él como muerto. Lo que durante mucho tiempo fue válido como un hecho externo, primero milagroso, luego engañoso, finalmente simplemente natural, se reduce por completo al estado mental y se convierte en un evento interno.[426]

Strauss negó así que hubiera algún hecho externo que explicar. Los relatos evangélicos de la resurrección eran leyendas poco confiables coloreadas por el mito. Por lo tanto, el dilema de "engañadores o engañados" no surgió. El hecho de que la resurrección no fuera histórica no le quitó su significado religioso (aquí vemos el cambio realizado por Semler), porque una verdad espiritual puede revelarse dentro de la cáscara de un engaño.

Strauss creía que el problema principal al aplicar la interpretación mítica al Nuevo Testamento es que el primer siglo ya no era una era de mitos. Pero aunque era una época de escritura, si había un largo período de transmisión oral durante el cual no existía ningún registro escrito, entonces elementos maravillosos podrían comenzar a crecer y convertirse en mitos históricos. Strauss también reconoció que la adhesión a esta teoría requería negar la autoría contemporánea de los Evangelios y la influencia de los testigos oculares. Por lo tanto, Strauss lo consideró como "el único objeto" de

su libro el examinar la evidencia interna para probar la probabilidad de que los autores fueran testigos presenciales o escritores competentes informados.[427]

Strauss prestó poca atención al testimonio externo de los Evangelios: creía que Marcos debía compilarse de Mateo y Lucas y, por lo tanto, no se basaba en la predicación de Pedro; el Mateo mencionado por Papías no es nuestro Mateo; Hechos contradice a Pablo de tal manera que su autor no podría ser su compañero; la referencia más temprana a Juan data del 172 d.C., y la autenticidad del Evangelio fue cuestionada por los Alogi. Tampoco pudieron los testigos presenciales evitar la acumulación de la leyenda: primero, las leyendas podrían haberse originado en áreas donde Jesús no era bien conocido; segundo, los apóstoles no podían estar en todas partes a la vez para corregir o suprimir relatos no históricos; y tercero, los propios testigos presenciales tendrían la tentación de llenar las lagunas de sus propios conocimientos con historias. Strauss argumentó que los judíos se quedaron atrás de los romanos y los griegos en su conciencia histórica; incluso el trabajo de Josefo está lleno de historias fantásticas. Los mitos sobre el Mesías ya habían surgido entre el exilio y el día de Cristo. Todo lo que faltaba era la aplicación de estos mitos con alguna modificación a Jesús por parte de la comunidad cristiana.

Con respecto a los relatos de la resurrección, Strauss usó argumentos similares a los de Reimarus para demostrar su falta de fiabilidad. Por ejemplo, si el cuerpo fue embalsamado y envuelto, ¿por qué regresan las mujeres para este propósito? ¿Se colocó el cuerpo en la tumba porque era de José o porque estaba cerca? La historia de la guardia es improbable, y las inconsistencias en la narrativa de la tumba vacía son irreconciliables. En cuanto a las apariciones, ¿por qué debería Jesús ordenar a los discípulos que fueran a Galilea cuando se les aparecería en Jerusalén? ¿Y por qué les ordenó que se quedaran en Jerusalén cuando iba a Galilea? Por tales razones, no se puede dar crédito a las historias del Evangelio de la tumba vacía o las apariciones.

A pesar de esto, Strauss admitió que el desafío de Pablo en 1 Corintios 15 concerniente a los testigos vivos de la aparición de Jesús ante quinientos hermanos, asegura que la gente estaba viva aún en ese momento y creían haber visto a Cristo resucitado. ¿Cómo se explica eso? Ciertamente no por intervención sobrenatural, porque eso no está iluminado. "Por lo tanto, el intelecto cultivado del presente ha declarado muy claramente el siguiente dilema: o bien Jesús no estaba realmente muerto, o realmente no resucitó".[428] Pero que Jesús no murió en la cruz es la difunta teoría del racionalismo; por lo tanto, Jesús no resucitó. La explicación correcta de las apariciones se encuentra en la aparición a Pablo. Su experiencia deja en claro que las apariencias no eran externas a la mente. Lo que sucedió es que los discípulos,

convencidos de que Jesús era el Mesías, comenzaron a estudiar las Escrituras después de su muerte. Allí encontraron al Mesías agonizante y glorificado de Isaías 53. ¡Entonces Jesús debe estar vivo! Pronto lo verían, especialmente las mujeres. Habiendo alucinado las apariciones de Cristo, naturalmente deducirían que su tumba estaba vacía, y para el momento en que regresaron de Galilea a Jerusalén, que ciertamente no era tan pronto como en Pentecostés, no había una tumba cerrada para refutarlos. De esta manera, se originó la creencia en la resurrección de Jesús, y finalmente surgieron las legendarias historias del evangelio.

El trabajo de Strauss alteró completamente el tono y el curso de la teología alemana. Se fue para siempre el dilema central de la apologética de la resurrección del siglo XVIII. Ahora bien, los evangelistas no fueron ni engañadores ni engañados, sino que se mantuvieron al final de un largo proceso en el cual los eventos originales fueron completamente remodelados a través de influencias mitológicas y legendarias. La disolución del dilema de los apologetas no implicaba que la visión sobrenaturalista fuera falsa. Pero para Strauss, el punto de vista sobrenaturalista no solo fue refutado por las inconsistencias y contradicciones señaladas por Reimarus, sino que fue a priori descartado del debate debido a la presuposición de la imposibilidad de los milagros. Cualquier evento que estuviera fuera de la cadena inviolable de causas finitas fue por definición mitológico. Por lo tanto, la resurrección no podría ser un evento milagroso e histórico.

Este es el desafío que Strauss le ha dejado a la apologética cristiana. La posición de Bultmann en el siglo XX con respecto a la resurrección es prácticamente la misma que la de Strauss. Ya no es efectivo argumentar a favor de la resurrección hoy simplemente refutando teorías sobre quién robó el cuerpo o si Jesús realmente no murió. Ya no son el problema. El problema es si las narraciones del evangelio son relatos históricamente creíbles o leyendas no históricas.

El Progreso del Subjetvismo

La otra razón, me parece, para el declive de la apologética histórica durante el siglo XIX fue la ola de subjetivismo que barrió un enfoque objetivo de las cuestiones de creencia religiosa. No tengo espacio para desarrollar esto aquí, pero permítanme decir de paso que durante el siglo XIX hubo una reacción contra la Era de la Razón, y el Romanticismo barrió Europa. Esto fue impulsado en Inglaterra por el Gran Despertar, que enfatizó la experiencia subjetiva y personal de la fe. En Francia, el lado muy emotivo y subjetivo de pensadores como Rousseau surgió como una reacción generalizada a la edad anterior de los philosophes, que terminó en la

Revolución y el Reino del Terror. En Alemania, el efecto de la filosofía de Kant y del creciente romanticismo alemán se combinaron para colorear la fe religiosa con un fuerte subjetivismo. El resultado neto de esta corriente de subjetivismo fue que la apologética pasó de las evidencias objetivas de la fe a enfatizar los fundamentos morales de la fe o las bellezas de la fe misma. Este giro subjetivo también le permitió vivir con la destrucción que cada vez más se estaba forjando en la narración bíblica por los martillos de la crítica bíblica.

Desarrollos del Siglo XX

La teología liberal, con su alegre visión de la perfectibilidad y el progreso humano, no pudo sobrevivir a la Primera Guerra Mundial; pero su desaparición no trajo interés en la historicidad de la resurrección de Jesús. Porque las dos escuelas de pensamiento teológico más influyentes que tuvieron éxito, se unieron en su devaluación de lo histórico con respecto a Jesús. Por lo tanto, la teología dialéctica, ejemplificada por Karl Barth, abogó por la doctrina de la resurrección, pero no tendría nada que ver con la resurrección como un evento de la historia. En su comentario sobre el libro Romanos (1919), Barth declaró: "La resurrección toca la historia como una tangente toca un círculo, es decir, no le toca realmente". La teología existencial, ejemplificada por Rudolf Bultmann, era aún más antitética a la historicidad de la resurrección de Jesús. Aunque Bultmann reconoció que los primeros discípulos creían en la resurrección literal de Jesús y que Pablo en 1 Corintios 15 incluso intenta probar la resurrección, pronuncia tal procedimiento como "fatal". Reduce la resurrección de Cristo a un milagro de la naturaleza similar a la resurrección de un cadáver, y no se puede pedir razonablemente al hombre moderno que crea en los milagros de la naturaleza antes de convertirse en cristiano. Por lo tanto, los elementos milagrosos del evangelio deben desmitificarse para revelar el verdadero mensaje cristiano: el llamado a la existencia auténtica frente a la muerte, simbolizada por la cruz. La resurrección es simplemente una reafirmación simbólica del mensaje de la cruz y esencialmente no le agrega nada. Apelar a la resurrección como evidencia histórica, como lo hizo Pablo, es doblemente erróneo, ya que es la misma naturaleza de la fe existencial que es un salto sin evidencia. Por lo tanto, argumentar históricamente a favor de la resurrección es contrario a la fe. Claramente entonces, la antipatía de la teología liberal a la historicidad de la resurrección de Jesús no se vio mitigada por la teología dialéctica o existencial.

Pero un cambio notable se produjo durante la segunda mitad del siglo XX. Los primeros destellos de cambio comenzaron a aparecer en 1953. En ese año, como hemos dicho, Ernst Käsemann, un alumno de Bultmann, argumentó en un coloquio en la Universidad de Marburgo que el escepticismo histórico de Bultmann hacia Jesús era injustificado y contraproducente y, sugirió reabrir la pregunta de dónde se encontraba la historia de Jesús. Una nueva búsqueda del Jesús histórico había comenzado. Tres años después, en 1956, el teólogo de Marburg Hans Grass en su influyente Ostergeschehen und Osterberichte [Eventos e Informes Pascuales] sometió la resurrección a la investigación histórica y concluyó que las apariciones de la resurrección no pueden descartarse como meras visiones subjetivas por parte de los discípulos, sino que fueron eventos visuales objetivos.

Mientras tanto, el historiador de la iglesia Hans Freiherr von Campenhausen en un ensayo de igual época defendió la credibilidad histórica de la tumba vacía de Jesús. Durante los años siguientes fluyó una corriente de obras sobre la historicidad de la resurrección de Jesús de las prensas alemanas, francesas e inglesas. En 1968, el viejo escepticismo era una fuerza consumida y comenzó a retroceder dramáticamente. Tan completo fue el cambio en la segunda mitad del siglo XX con respecto a la resurrección de Jesús, que creo que no es exagerado hablar de un cambio de estudios sobre este tema, de modo que aquellos que niegan la historicidad de la resurrección de Jesús ahora parecen ser los que están a la defensiva. Tal vez uno de los desarrollos teológicos más significativos a este respecto sea el sistema teológico de Wolfhart Pannenberg, quien basa toda su cristología en la evidencia histórica del ministerio y la resurrección de Jesús. Este es un desarrollo inimaginable en la teología alemana anterior a 1950. Igualmente sorprendente es la declaración de uno de los principales teólogos judíos del mundo, Pinchas Lapide, que está convencido sobre la base de la evidencia de que Jesús de Nazaret se levantó de entre los muertos. También es digno de mención el hecho de que los filósofos cristianos, como Stephen T. Davis y Richard Swinburne, cuyo propio campo ha experimentado un renacimiento similar en la última mitad del siglo XX, han comenzado a participar en la discusión de la resurrección de Jesús, un desarrollo que solo puede ser saludable debido a las sofisticadas herramientas de análisis filosófico que traen a preguntas como el problema de los milagros, la identidad personal, la probabilidad, etc. Realmente hemos entrado en una nueva era de erudición de la resurrección.

Evaluación

Estudio Histórico y la Resurrección de Jesús

A pesar de su naturaleza fundamental para nuestra comprensión de Jesús, muchos eruditos históricos de Jesús probablemente aún estarían de acuerdo con Barth en que la resurrección no es un objeto legítimo de la investigación histórica y, por lo tanto, está estrictamente fuera de los límites del historiador. Incluso si ocurriera, tal evento no estaría abierto a la investigación histórica y, por lo tanto, puede afirmarse solo por motivos no históricos, por ejemplo, a través de la experiencia religiosa o la fe.

Estructura del Argumento

Antes de que veamos las razones que algunos estudiosos críticos han ofrecido para colocar la resurrección en cuarentena histórica, será útil decir algo sobre la estructura de un argumento histórico para la resurrección de Jesús. Cualquier argumento histórico para la resurrección de Jesús tendrá dos pasos, incluso si estos no están delineados claramente: (1) establecer los hechos que servirán como evidencia histórica y (2) argumentar que la hipótesis de la resurrección de Jesús es la mejor explicación o la más probable de esos hechos. El paso (1) implicará una investigación de la historicidad de eventos tales como el descubrimiento de la tumba vacía de Jesús; el paso (2) evaluará los méritos comparativos de las hipótesis rivales ofrecidas como explicaciones de los hechos establecidos en el paso (1).

Las Objeciones de Bart Ehrman

Con este procedimiento de dos pasos en mente, consideremos la afirmación de Bart Ehrman de que no puede haber evidencia histórica para la resurrección de Jesús.[429] Ehrman da por supuesto que los historiadores no tienen acceso privilegiado a lo que sucede en el ámbito sobrenatural; solo tienen acceso a lo que sucede en el mundo natural.[430] Por lo tanto, un acto sobrenatural por su propia naturaleza está fuera del alcance del historiador. El historiador qua historiador no puede decirnos si Dios es la causa de algún evento; él puede, en el mejor de los casos, decirnos que ciertas personas consideraron un evento como milagroso. Entonces, con respecto a la resurrección, "Los historiadores...no tienen dificultad alguna hablando de la creencia en la resurrección de Jesús, ya que esto es una cuestión de registro público. Porque es un hecho histórico que algunos de los seguidores de Jesús llegaron a creer que había resucitado de los muertos poco después de su ejecución".[431] Pero la verdad o falsedad de esa creencia no está dentro del alcance del historiador.

Los lectores que han seguido mi argumento hasta este punto reconocerán la

objeción de Ehrman como una variación de la prohibición historiográfica de los milagros de Troeltsch, que encontramos en el capítulo 6. Una vez que diferenciamos los dos pasos en un argumento histórico para la resurrección, no obstante, se vuelve evidente que la objeción de Ehrman, incluso si es aceptada, golpea a lo sumo el paso (2) del argumento. La resurrección de Jesús es, de hecho, una explicación milagrosa de la evidencia. Pero la evidencia establecida en el paso (1) no es en sí misma milagrosa. Ninguno de los hechos relevantes es de ningún modo sobrenatural o inaccesible para el historiador. Tomemos el hecho de que la tumba de Jesús se encontró vacía el domingo por la mañana después de su crucifixión. No hay nada milagroso en el descubrimiento de una tumba vacía. Para dar una analogía, después de que Abraham Lincoln fue asesinado, los enemigos de Lincoln tramaron un plan para robar su cuerpo mientras era transportado en tren de regreso a Illinois. El historiador obviamente querrá saber si este plan fue frustrado o no. ¿Faltaba el cuerpo de Lincoln en el tren? ¿Fue enterrado con éxito en la tumba de Springfield? O tome las apariciones postmortem de Jesús. Un historiador de la Guerra Civil querrá saber si los socios más cercanos de Lincoln como el Secretario de Guerra Stanton y el Vicepresidente Johnson experimentaron apariciones de un Lincoln vivo después de su muerte. Estas son preguntas que cualquier historiador puede investigar. Y es lo mismo con los hechos relevantes para la hipótesis de la resurrección. Por lo tanto, incluso si Ehrman tuviera razón en que el historiador, debido a una restricción metodológica, no puede inferir la resurrección de Jesús, aún puede investigar los eventos que constituyen la evidencia que la hipótesis de la resurrección busca explicar.

De hecho, el mismo Ehrman, después de expresar su escepticismo inicial con respecto a algunos de esos hechos, llegó a considerar que todos ellos estaban históricamente bien fundados. Con respecto al entierro de Jesús y la tumba vacía, él juzga que "los primeros relatos que tenemos son unánimes al decir que Jesús fue enterrado por este hombre, José de Arimatea, y por lo tanto es relativamente confiable que eso fue lo que sucedió. También tenemos tradiciones sólidas para indicar que las mujeres encontraron esta tumba vacía tres días después".[432] En cuanto a las apariciones postmortem, Ehrman concuerda con prácticamente todos los eruditos al sostener que "podemos decir con cierta confianza que algunos de sus discípulos afirmaron haber visto a Jesús vivo".[433] Y ya hemos visto que él piensa que el historiador puede establecer que, poco después de la ejecución de Jesús, algunos de sus seguidores llegaron a creer que había resucitado de entre los muertos; de hecho, Ehrman conjetura que si Jesús hubiera muerto y nadie hubiera creído en su

resurrección, no habría surgido ninguna nueva religión después de su muerte.[434] De modo que el propio Ehrman no tiene problema con que el historiador lleve a cabo, efectivamente, el paso (1) de un argumento histórico para la resurrección de Jesús.

Muchos defensores de la resurrección estarán bastante contentos de dejar que el caso descanse allí, dejando la mejor explicación de estos hechos para ser resuelta entre un indagador y Dios; después de todo, ¡no todo tiene que ser, ni siquiera puede ser, establecido históricamente! En libros académicos sobre la resurrección, tal vez el 90 por ciento del espacio se dedica típicamente al paso (1) del argumento. Tome, por ejemplo, el enorme estudio de N. T. Wright, La Resurrección del Hijo de Dios*, el libro más importante sobre la resurrección de Jesús hoy. El argumento de Wright se puede resumir de la siguiente manera:[435]

> 1. Los primeros cristianos creían en la resurrección (física, corporal) de Jesús.
> 2. La mejor explicación de esa creencia es la hipótesis del descubrimiento por parte de los discípulos de la tumba vacía de Jesús y la experiencia de apariciones postmortem de Jesús.
> 2.1. La hipótesis del descubrimiento de los discípulos de la tumba vacía de Jesús y su experiencia de las apariciones postmortem de Jesús tiene el poder explicativo para dar cuenta de esa creencia.
> 2.2. Hipótesis rivales como la generación espontánea dentro del contexto judío, sueños sobre Jesús, disonancia cognitiva o una nueva experiencia de gracia después de la muerte de Jesús, etc., carecen del poder explicativo para dar cuenta de esa creencia.
> 3. La mejor explicación para los hechos de la tumba vacía de Jesús y las apariencias postmortem es la hipótesis de que Jesús resucitó de entre los muertos.

Prácticamente la totalidad del libro de Wright está dedicada a establecer los puntos (1) y (2); cuando se trata de (3) simplemente le lanza el balón a Gary Habermas, remitiendo al lector a los tratamientos de Habermas de hipótesis rivales.[436] Wright no tiene casi nada que decir en defensa de la hipótesis de la resurrección como explicación de la tumba vacía y las apariencias postmortem; él está contento, habiendo establecido firmemente esos hechos, para invitar al secularista moderno a reconsiderar su cosmovisión naturalista y ver si la hipótesis de la resurrección no tiene buen sentido.[437]

Pero, ¿por qué debemos detenernos allí? ¿Por qué pensar que el paso (2) está fuera

de los límites del historiador? Vimos que el principio de analogía de Troeltsch puede ponerse de cabeza para no limitar al historiador a hipótesis puramente naturalistas. Además, hemos dado criterios objetivos para la identificación de algún evento como un milagro. Entonces, ¿cuál es el problema? Ehrman parece sugerir que es la falta de acceso del historiador al reino sobrenatural, lo que le impide inferir justificadamente que algún evento tiene una causa sobrenatural. Pero esta objeción es muy débil. En primer lugar, el historiador no necesita tener acceso directo a las entidades explicativas postuladas por la propia hipótesis. Piensa en la analogía de la física contemporánea. Los físicos postulan todo tipo de entidades a las que no tienen acceso directo: cuerdas, membranas dimensionales superiores, incluso universos paralelos. Postulan tales entidades como la mejor explicación para la evidencia a la que tenemos acceso. Tampoco es un procedimiento exclusivo de la física teórica; las ciencias históricas como la paleontología, la geología y la cosmología hacen exactamente lo mismo. Los dinosaurios, como los quarks, son entidades teóricas a las que no tenemos acceso directo, pero que se postulan como la mejor explicación de la evidencia que tenemos. De hecho, y aquí llegamos al segundo punto, ¡el historiador no tiene acceso directo a ninguno de los objetos de su estudio! Este fue uno de los problemas que encontramos al tratar con la objetividad de la historia en el capítulo 5. El pasado se ha ido, y las cosas y los eventos del pasado pueden inferirse solo indirectamente sobre la base de la evidencia presente. La inaccesibilidad no es, por lo tanto, un rasgo epistemológicamente diferenciador de las entidades naturales en oposición a las sobrenaturales.

Finalmente, incluso si admitiéramos que el historiador profesional debe, como miembro de su gremio, actuar bajo la restricción del naturalismo metodológico, la pregunta sigue siendo por qué deberíamos actuar así. ¿Por qué no puedo yo, como filósofo o simplemente como ser humano, juzgar que la mejor explicación para los hechos del caso es una explicación milagrosa? De hecho, ¿por qué no puede el historiador mismo, en sus horas libres, por así decirlo, hacer un juicio similar? ¿No sería una tragedia si no llegáramos a conocer la verdad acerca de la realidad simplemente por una restricción metodológica? Aparte de algunas buenas razones para pensar que la inferencia a una explicación sobrenatural es irracional, ¿por qué deberíamos, cuando no estamos actuando como historiadores profesionales, prestar atención a una mera restricción metodológica?

Las Reservas de John Meier

La razón de John Meier para prescindir de una investigación histórica de la

resurrección de Jesús es bastante diferente de la de Ehrman. De hecho, la razón de Meier es tan descabellada que apenas merecería discusión aquí, si no fuera por el estatus de su exponente. Es aleccionador pensar que el preeminente erudito histórico de Jesús planea terminar su voluminosa vida de Jesús con la crucifixión y el entierro, aparentemente sin preocuparse por lo que los eruditos alemanes llaman "das Geschick Jesu" (el destino final de Jesús).[438]

Como es evidente por su estudio de los milagros de Jesús, Meier está bastante dispuesto a considerar la historicidad de los eventos supuestamente milagrosos, incluso si prescinden de un juicio en cuanto a su naturaleza milagrosa. Meier no descarta las historias de milagros, como lo hace con las narraciones de la resurrección, sino que busca emitir un juicio histórico sobre la ocurrencia de los eventos, dejando de lado la cuestión de si fueron causados de manera sobrenatural. Entonces, ¿por qué Meier se niega a investigar la resurrección o discutir las narraciones de la resurrección? Él dice que la resurrección está fuera de los límites debido a la definición restrictiva del Jesús histórico que usará durante su investigación. Recordemos que Meier define el Jesús histórico o el Jesús de la historia (los términos se usan como sinónimos) como "una abstracción y una construcción modernas. Por el Jesús de la historia me refiero al Jesús a quien podemos 'recuperar' y examinar utilizando las herramientas científicas de la investigación histórica moderna".[439] Ya hemos visto en el capítulo 7 los problemas con esta definición, pero dejémosla pasar. ¿De qué se trata esta definición que impide que las narraciones de la resurrección sean examinadas con tales herramientas y que recuperemos la resurrección de Jesús como parte del Jesús histórico? Meier responde que "en el contexto histórico-crítico, lo 'real' ha sido definido –y debe definirse– en términos de lo que existe en este mundo de tiempo y espacio, lo que cualquier observador puede experimentar en principio, y lo que se puede deducir e inferir razonablemente de tal experiencia".[440] Aquí Meier parece establecer tres condiciones necesarias para que algo sea real –es decir, pertenecer a un retrato biográfico razonablemente completo de alguien– en el contexto de la investigación histórica. Ahora las tres condiciones establecidas por Meier para que algo sea históricamente recuperable parecen muy poco destacables. Entonces, ¿cuál de esas condiciones impide que la resurrección pertenezca al Jesús histórico?

Aquí las cosas realmente se vuelven interesantes. Que yo sepa, Meier nunca niega que la tercera condición pueda cumplirse, es decir, que la resurrección de Jesús se puede deducir e inferir razonablemente de hechos como la tumba vacía de Jesús, sus apariciones postmortem y el origen del Camino Cristiano. ¿Qué pasa entonces con la

segunda condición de que un evento sea experimentable en principio por cualquier observador? Meier niega que la resurrección "esté en principio abierta a la observación de todos y cada uno de los observadores",[441] pero no se explica a sí mismo. No veo ninguna razón para pensar que alguien sentado en la tumba vigilando el cuerpo de Jesús no habría observado su resurrección. Y nuevamente, incluso si fuera cierto que la resurrección no es en principio observable por nadie, eso no es motivo para ignorar los eventos que conforman la evidencia establecida en el paso (1) de un argumento histórico para la resurrección como el tumba vacía, el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús, y así sucesivamente. El verdadero motivo de Meier para negar que la resurrección puede ser parte del Jesús histórico es que Meier duda de que se cumpla la primera condición. Citando a Gerald O'Collins, Meier afirma que "aunque la 'resurrección es un evento real y corporal que involucra a la persona de Jesús de Nazaret', la resurrección de Jesús 'no es un evento en el espacio y el tiempo y por lo tanto no debe llamarse histórica', ya que 'deberíamos exigir que una ocurrencia histórica sea algo significativo que se sabe que ha sucedido en nuestro continuo espacio-tiempo'".[442]

Aquí, Meier afirma que la resurrección de Jesús fue un evento corporal real, pero que no ocurrió en el tiempo y el espacio. En consecuencia, puede decirse que realmente ocurrió sin ser "histórico" en el sentido idiosincrático de Meier, es decir, recuperable por las herramientas científicas de la investigación histórica. Ahora bien, la afirmación de que la resurrección de Jesús puede ser un evento real y corporal que involucre a la persona de Jesús de Nazaret sin ser un acontecimiento en el tiempo y el espacio es ciertamente extraña. Desafortunadamente, Meier no explica la paradoja. Pero una consulta del artículo de O'Collins, que es citado por Meier tanto en el volumen uno como en el volumen dos sobre este tema, así como en otros lugares, arroja luz sobre el enigma.

La clave para entender la afirmación de O'Collins de que la resurrección no ocurre en el espacio y el tiempo es su concepción de la resurrección como una especie de transición de esta existencia terrenal a la de otro mundo. La resurrección, desde su punto de vista, es la transición de Cristo del espacio y el tiempo a una nueva realidad. "A través de la resurrección, Cristo pasa de la esfera empírica de este mundo a un nuevo modo de existencia en el 'otro' mundo de Dios".[443] A través de la resurrección, Cristo se mueve fuera de las condiciones ordinarias, escalables y localizables de nuestra experiencia para pasar a otra realidad. Mientras que aquellos resucitados por Jesús durante su ministerio terrenal "retoman la vida bajo condiciones corporales normales" para que "sus vidas en el espacio-tiempo continúe",

Jesús “no vuelve a la vida en nuestro continuo espacio-tiempo”.[444] Cristo “en el lado lejano de la resurrección” no continuó existiendo bajo las condiciones corporales que experimentamos y dentro de las cuales opera el historiador.[445]

Ahora, como un aparte, debe decirse que la afirmación de O’Collins de que la resurrección de Jesús no implicó una volver a la vida en nuestro continuo espacio-tiempo presupone una distinguible lectura errónea de las narraciones evangélicas, por no hablar de textos judíos. Uno de los méritos del exhaustivo estudio de Wright de textos antiguos sobre la resurrección de los muertos es su demostración de que la noción de la resurrección no era un vuelo a otro mundo, una realidad sin espacio-tiempo, sino que implicaba inherentemente la restauración de la vida en el reino del espacio y el tiempo.[446] Esa vida no era, por supuesto, una mera reanimación de la existencia mortal, pero era corporal, física y espacio–temporal. O’Collins convirtió la resurrección de Jesús en la suposición de Jesús en el cielo según el modelo de Enoc y Elías, una categoría bastante diferente a la resurrección de los muertos.

Pero dejemos pasar eso. Vamos a permitirnos aceptarla idea de O’Collins de que con la resurrección, la existencia terrenal de cuatro dimensiones de Jesús de Nazaret llegó abruptamente a su fin. Aun así, podríamos objetar que, la configuración tridimensional final de esa existencia tenía coordenadas espaciotemporales específicas. Fue en ese lugar y momento en que ocurrió la resurrección. Pannenberg hace un punto similar, observando que si la tumba vacía es histórica, entonces la resurrección ocurrió en el espacio. “Si realmente tuvo lugar”, dice irónicamente, “tuvo lugar en Palestina y no por ejemplo en Estados Unidos”.[447] Uno podría agregar: “Y también tuvo lugar en el tiempo, alrededor del año 30 d.C. y no, por ejemplo, en 1967”.

En su respuesta a Pannenberg, la concepción de O’Collins de la resurrección como una transición se vuelve crucial. El responde,

> Sin embargo, parece extraño hablar de una transición “fuera del” espacio, a saber, a una realidad no localizable en el espacio, que tiene lugar en el espacio, a saber, en Palestina. Incluso si el “punto inicial” de esta transición estuviera ubicado en el espacio, esto no nos justificaría al concluir que la transición “tuvo lugar” en el espacio. Además, parece preferible hablar de la tumba que contiene el cuerpo del Jesús histórico no como “el punto inicial” de la transición, sino como el último lugar donde Jesús, en el sentido histórico normal, era localizable.[448]

Podemos dejar de lado de inmediato que la cortina de humo de que la tumba no es el punto inicial de la transición, porque nadie lo ha sugerido. Más bien, la idea es que la

entidad tetradimensional que en sus etapas finales es el cadáver de Jesús tiene su término en una determinada ubicación espacial que está en la tumba. ¿Por qué no decir que la resurrección ocurrió allí (y luego)? La respuesta, dice O'Collins, es que no debe decirse que una transición fuera del espacio ocurre en el espacio.

Hay algo bueno y malo en esta respuesta. Compare la salida de un comprador de una tienda de comestibles. ¿Su salida de la tienda ocurre en la tienda? En cualquier punto de la tienda hasta e incluyendo su punto límite, el comprador aún no ha salido de la tienda. Pero una vez que está fuera de la tienda, no hay un primer punto en el que se pueda decir que sale de la tienda, ya que entre cualquier punto exterior y el límite de la tienda hay una densa serie de puntos más cercanos en cada uno de los cuales el comprador ya había salido la tienda. Entonces, ¿dónde ocurre su salida de la tienda?

Es evidente que O'Collins involuntariamente se ha enredado en las antiguas paradojas griegas del movimiento.[449] Los eventos transitorios como detenerse, salir y morir ocurren en intervalos de tiempo distintos de cero, y es conceptualmente absurdo especificar un único punto de espacio-tiempo como el instante de cambio. Habrá un último instante del estado del objeto antes del cambio, sin un primer instante de su estado después del cambio, o bien un primer instante del estado del objeto después del cambio, sin el último instante de su estado antes del cambio. Lo que no puede ser es un instante en el que se pueda decir coherentemente que el cambio en sí mismo ocurre.

Que las antiguas paradojas del movimiento son, de hecho, las culpables detrás del argumento de O'Collins, y no la naturaleza de la resurrección, es evidente por el hecho de que incluso si la resurrección se concibió como una transformación totalmente dentro del espacio y el tiempo, uno no podría especificar un único punto de espacio-tiempo en el que sucedió. En cualquier punto, o bien aún no ha sucedido o ya ha sucedido.

Sin embargo, así como es perfectamente aceptable decir que el comprador salió del edificio, por ejemplo, a través de la puerta principal en lugar de la entrada posterior en el sentido de que ese era el último lugar en el que existía antes de estar fuera de la tienda, así la transformación de Jesús a su estado glorificado se puede ubicar de manera similar en el sentido de que uno puede especificar el punto de espacio-tiempo en el cual su existencia corruptible terminó antes de que estuviera en un estado glorificado. Además, en el lenguaje ordinario nos contentamos con aproximaciones en lugar de puntos de espacio-tiempo. Así como el historiador puede determinar dónde alguien salió de un edificio o cuándo murió alguien, no hay

ninguna objeción realista basada en consideraciones de continuidad para que el historiador determine dónde y cuándo ocurrió la resurrección de Jesús.

La ironía final de la apelación de Meier al argumento de O'Collins como justificación para ignorar las narrativas de la resurrección es que O'Collins, él mismo un fuerte defensor de la credibilidad histórica de la resurrección de Jesús, en el mismo artículo continúa insistiendo, "Argumentar que la resurrección de Cristo no se describe apropiadamente como un evento histórico no es afirmar que la evidencia histórica y la investigación son irrelevantes".[450]Luego enumera tres áreas de investigación: (1) la "fe proclamada" por los discípulos puede ser investigada por el historiador; (2) las apariciones de Cristo en tiempos y lugares definidos para un número particular de personas son históricas desde el lado de aquellos que lo vieron; y (3) la tumba vacía puede ser objeto de investigación por el historiador. Estos son precisamente los tres hechos establecidos independientemente que, según argumentaré, se explican mejor a través de la resurrección de Jesús, a saber, el origen del Camino Cristiano, las apariciones postmortem de Jesús y el descubrimiento de la tumba vacía de Jesús. Incluso dada la conclusión de O'Collins de que la resurrección de Jesús no fue "histórica" en su sentido pickwickiano, toda la evidencia de la resurrección de Jesús permanece intacta para ser explorada por las herramientas científicas de la investigación histórica.

Eso lleva a un punto final. El argumento de O'Collins de que la resurrección de Jesús no ocurrió en el espacio y el tiempo es el resultado de un prolongado estudio histórico de la evidencia del Nuevo Testamento de la resurrección de Jesús. Pero a falta de una investigación de este tipo, ¿cómo sabe Meier si la resurrección de Jesús, si tuvo lugar, tuvo lugar en el espacio y el tiempo, y si fue observable o no?¿Cómo puede saber a priori que Wright no está en lo correcto al afirmar que la resurrección de Jesús fue un evento espaciotemporal que en principio fue observable por cualquier observador imparcial e interesado? ¿Cómo sabe que la resurrección de Jesús solo puede ser afirmada por la fe y no por la investigación histórica, aparte de tal investigación?

Solo puedo pensar en una respuesta a esa pregunta: teología. Es una convicción teológica por parte de Meier que la resurrección de Jesús es afirmable solo por la fe. El compromiso teológico de Meier se inmiscuye en un comentario como el siguiente sobre el enfoque histórico de Pannenberg en cuanto a la resurrección: "En mi opinión, el enfoque general de Pannenberg hacia la revelación y la fe, por un lado, y la historia y la razón por el otro, crea más dificultades de las que resuelve. A veces se acerca a decir que el objeto de la fe puede ser probado por la investigación histórica".

[451] Lo que es, por supuesto, irónico acerca de esto es que Meier evita los compromisos teológicos en su trabajo como historiador, aspirando a abordar las preguntas desde un punto de vista teológico neutral. Pero parece claro que la razón por la que Meier, como historiador, no tocará la resurrección porque sus compromisos teológicos previos se lo impiden. Solo podemos esperar que él se deshaga de esos compromisos y traiga sus considerables talentos a la cuestión de la historicidad de las apariciones postmortem de Jesús, su tumba vacía, el origen de la creencia de los discípulos en su resurrección y, finalmente, sobre el evento de la resurrección misma de Jesús.

Las Dudas de Dale Allison

Los problemas filosóficos de otro tipo dificultan que Dale Allison, un erudito eminente del Nuevo Testamento, acepte la resurrección literal de Jesús.[452] En el corazón de sus dudas sobre una resurrección literal de los muertos está el problema de la identidad del cuerpo de resurrección con el cuerpo mortal en los casos en que el cuerpo mortal ha sido completamente destruido. Si la continuidad espaciotemporal es una condición necesaria de identidad a lo largo del tiempo, entonces la discontinuidad causada por la disolución del cuerpo mortal implica que el cuerpo de la resurrección es en el mejor de los casos un duplicado del cuerpo mortal pero no es idéntico a él. Entonces parecería imposible en tal caso sostener que ese mismo cuerpo se levantará.

Es extraño que estas preocupaciones causen que Allison tenga dudas sobre la resurrección literal de Jesús, ya que en el caso de Jesús el cuerpo mortal no fue destruido, por lo que no existió discontinuidad espaciotemporal para impedir la identidad. Era claramente el cuerpo en la tumba que se levantó (por eso, la tumba vacía). Incluso si, en casos en los que el cuerpo mortal se ha disuelto por completo, Dios tiene que crear un nuevo parecido de la nada, ¿cómo podría esta conclusión afectar posiblemente la evidencia de la resurrección de Jesús?

Allison dice que, en tal caso, la resurrección de Jesús se convierte en la excepción, una aberración. Creo que esta afirmación es altamente dudosa. En la creencia judía, el objeto primario de la resurrección eran los huesos del difunto (de ahí la práctica judía de preservar los huesos en los osarios para la resurrección escatológica), y los restos óseos son increíblemente durables, existiendo incluso desde tiempos prehistóricos. Además, la explosión demográfica mundial garantiza, a menos que ocurra una catástrofe mundial, que siempre habrá un fallecido más reciente que un fallecido antiguo. Pero dejemos eso de lado. Estas cuestiones doctrinales son

irrelevantes para una evaluación histórica de nuestras fuentes. Supongamos que decimos que cuando ocurre la resurrección escatológica, Dios elige levantar los restos (esqueléticos) de cualquiera de los muertos cuyos restos aún existen y crear nuevos cuerpos para los difuntos que no tienen restos. ¿Cómo podría esto afectar nuestra estimación de la evidencia histórica de la resurrección de Jesús?

Francamente, creo que el verdadero problema de Allison es simplemente el prejuicio demasiado común contra la inmortalidad física y corporal. Él dice: "Creo, correcta o incorrectamente, en una existencia futura libre de las limitaciones de la corporeidad material como hasta ahora las hemos conocido".[453] Los problemas filosóficos sobre la identidad se explotan en el intento de justificar este prejuicio. Pero esos problemas a lo más muestran que los cuerpos de resurrección de las personas cuyos cuerpos mortales han sido completamente disueltos son duplicados de esos cuerpos en lugar de los cuerpos numéricamente idénticos. Eso no hace nada para socavar una doctrina de la inmortalidad física y corporal. El escepticismo de Allison es, por lo tanto, solo un sesgo injustificado.

Tenga en cuenta que tener un cuerpo duplicado no hace nada para impedir la identidad personal de la persona fallecida y resucitada si uno cree, como lo hace Allison, en la realidad de un alma distinta del cuerpo. La creencia judía era que cuando el cuerpo moría, el alma iba a estar con Dios hasta la resurrección escatológica, en ese momento los restos de los muertos se levantarían, el cuerpo se reconstituiría, y el alma se reuniría con el cuerpo. Al postular tal estado intermedio entre la muerte y la resurrección, se aseguró la identidad personal, incluso en los casos en que no había restos que levantar. Los problemas con la identidad personal surgen solo para el teólogo que es materialista o que niega el estado intermedio del alma después de la muerte. Dado que Allison es un dualista, no debería haber ningún problema en absoluto con respecto a la identidad personal de aquellos levantados por Dios de entre los muertos.

Todo esto demuestra la irrelevancia de las dudas sobre la identidad corporal en el caso de aquellos cuyos cuerpos mortales han sido destruidos con respecto a la pregunta de la resurrección literal de Jesús.[454]Por lo tanto, no profundizaré en la cuestión compleja de si la continuidad espaciotemporal es, de hecho, como asume Allison, una condición necesaria de la identidad física en el tiempo. Simplemente noto que esto es muy controvertido, por lo que está lejos de ser obvio que Dios no podría crear un objeto físico, destruirlo y luego recrear ese mismo objeto.[455]

El Teorema de Bayes y la Inferencia a la Mejor Explicación

Al construir un caso histórico para la resurrección de Jesús, estamos involucrados en un argumento inductivo para una hipótesis histórica particular. Aunque el Teorema de Bayes puede ser útil para calcular la probabilidad de alguna hipótesis en un cuerpo de evidencia dado y mientras filósofos como Richard Swinburne han argumentado a favor de la hipótesis de la resurrección por medios bayesianos,[456] los historiadores profesionales no hacen uso del teorema de Bayes en la justificación de las hipótesis históricas. Una razón es que los valores asignados a algunas de las probabilidades involucradas son poco más que conjeturas. En el caso de la resurrección de Jesús, la probabilidad de la resurrección de Jesús en la cosmovisión Pr(R | B) depende, como hemos visto, de la probabilidad de que Dios resucite a Jesús de Nazaret de los muertos Pr(R | D), la cual es especulativa. Un enfoque bayesiano continuará teniendo un valor heurístico para ayudarnos a discernir la relevancia de varias consideraciones involucradas en argumentar un caso para la resurrección de Jesús, por ejemplo, como ciertos argumentos disminuyen Pr(E | no-R&B), mientras que otros aumentan Pr(E | R&B).

Un argumento para la resurrección de Jesús que se ajusta a la práctica historiográfica actual será formulado como una inferencia a la mejor explicación.[457] De acuerdo con este enfoque, comenzamos con la evidencia disponible para nosotros y luego deducimos lo que, de ser cierto, proporcionaría la mejor explicación de esa evidencia. De un grupo de opciones determinadas por nuestra cosmovisión, seleccionamos la mejor de varias explicaciones potenciales en competencia para dar una explicación causal de por qué la evidencia es como es y no de otra manera. El proceso de determinar qué reconstrucción histórica es la mejor explicación implicará la habilidad del historiador, ya que se deberán ponderar varios factores, como el poder explicativo, el alcance explicativo, la plausibilidad, el grado de ser ad hoc, etc.[458] Ya que las explicaciones pueden cumplir los diversos criterios en diferentes grados, la determinación de cuál es la mejor explicación puede ser difícil y requiere una gran cantidad de habilidades.

En mi opinión, la hipótesis “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos” proporciona la mejor explicación de los datos históricos relevantes para el destino final de Jesús. Los motivos inductivos para la inferencia de esta explicación consisten principalmente en la evidencia de tres hechos establecidos independientemente: (1) la tumba de Jesús fue encontrada vacía por un grupo de mujeres seguidoras suyas el primer día de la semana después de su crucifixión, (2) varios individuos y grupos experimentaron en diferentes ocasiones y bajo diferentes circunstancias apariciones de Jesús vivo, y (3) los primeros discípulos llegaron sinceramente a creer en la

resurrección de Jesús en ausencia de suficientes influencias históricas y antecedentes del judaísmo o de las religiones paganas. Si estos tres hechos pueden establecerse históricamente con un grado razonable de confianza (y me parece que se puede hacer) y si se puede demostrar que las explicaciones naturalistas alternativas para estos hechos son mucho menos plausibles (y el consenso de la erudición es que sí lo son), entonces, a menos que se demuestre que la hipótesis de la resurrección es aún más inverosímil que sus competidores fallidos (y mi experiencia en debatir los méritos comparativos de las hipótesis me convence de que no es así), la mejor explicación debería ser la dada en los documentos mismos: Dios resucitó a Jesús de la muerte. La importancia de este evento se encuentra entonces en el contexto histórico-religioso en el que ocurrió, es decir, como la reivindicación del reclamo sin paralelos de Jesús a la autoridad divina. Creo que la evidencia de la resurrección de Jesús es tal que un investigador bien informado debería estar de acuerdo en que es más probable que sí haya ocurrido.

La Evidencia para la Resurrección de Jesús

Como se mencionó anteriormente, el caso de la historicidad de la resurrección de Jesús me parece que descansa sobre la evidencia de tres grandes hechos establecidos independientemente: la tumba vacía, las apariciones y el origen de la fe cristiana. Si estos tres hechos se pueden establecer y ninguna explicación natural plausible puede explicarlos, así como la hipótesis de la resurrección, entonces uno está justificado al inferir la resurrección de Jesús como la explicación más plausible de los datos. En consecuencia, examinemos la evidencia de cada uno de estos hechos.

La Tumba Vacía

El Hecho de la Tumba Vacía de Jesús

Aquí resumiré brevemente ocho líneas de evidencia que respaldan el hecho de que la tumba de Jesús fue encontrada vacía por un grupo de sus mujeres seguidoras el primer día de la semana posterior a su crucifixión.

1) La fiabilidad histórica de la historia del entierro de Jesús apoya la tumba vacía. Ahora podría preguntar, ¿cómo el hecho del entierro de Jesús prueba que su tumba se encontró vacía? La respuesta es esta: si la historia del entierro de Jesús es exacta, entonces la ubicación de la tumba de Jesús fue conocida en Jerusalén tanto por judíos como por cristianos. Pero en ese caso, la tumba debe haber estado vacía cuando los discípulos comenzaron a predicar que Jesús había resucitado. ¿Por qué? Primero, los

discípulos no podrían haber creído en la resurrección de Jesús si su cadáver todavía estuviera en la tumba. Hubiera sido totalmente muy poco judío, por no decir tonto, creer que un hombre fue levantado de la muerte cuando su cuerpo todavía estaba en la tumba. Uno de los mayores méritos del estudio exhaustivo de N. T. Wright sobre las creencias precristianas y cristianas acerca de la resurrección es su demostración de que la "resurrección" siempre significó la resurrección corporal y física. Él insiste: "Seamos bastante claros en este punto... cuando los primeros cristianos decían 'resurrección' lo decían en el sentido que tenía tanto en el paganismo (que lo negaba) como en el judaísmo (... que lo afirmaba). 'Resurrección'... significaba la resurrección corporal; y eso es lo que afirmaron los primeros cristianos".[459] La sugerencia de algunos críticos de que los discípulos estaban tan convencidos de la resurrección de Jesús que nunca se molestaron en visitar la tumba es, francamente, bastante tonta cuando lo piensas (¿ellos nunca regresaron, si no para verificar, incluso para ver dónde se encontraba el Señor?) y contradice la evidencia de que el sitio de la tumba se conservó en la memoria cristiana.

Segundo, incluso si los discípulos hubieran predicado la resurrección de Jesús a pesar de su tumba ocupada, casi nadie más les hubiera creído. Uno de los hechos más notables acerca de la creencia cristiana primitiva en la resurrección de Jesús fue que floreció en la misma ciudad donde Jesús había sido crucificado públicamente. Mientras la gente de Jerusalén pensara que el cuerpo de Jesús estaba en la tumba, pocos habrían estado preparados para creer tales tonterías como que Jesús había resucitado de entre los muertos. Y tercero, incluso si lo hubieran creído, las autoridades judías habrían expuesto todo el asunto simplemente señalando la tumba de Jesús o quizás incluso exhumando el cuerpo como una prueba decisiva de que Jesús no había resucitado. Si ya no queda ningún identificador en la tumba donde Jesús había sido sepultado, la carga de la prueba recaería sobre los hombros de aquellos que dijeron que estos no eran los restos de Jesús. Pero ninguna disputa sobre la identificación del cadáver de Jesús parece haber tenido lugar alguna vez. Como veremos, la disputa entre judíos no cristianos y cristianos yace en otra parte. Sugerir que las autoridades judías no tomaron este asunto sobre el hecho de que Jesús resucitó como algo más que una molestia menor que no vale la pena tratar es, una vez más, fantástico, y contrario a la evidencia de que estaban profundamente preocupados por sofocar el naciente movimiento cristiano (¡Piensen en su comprometido Saulo de Tarso!). Por lo tanto, si el relato del entierro de Jesús es histórico, también es una pequeña inferencia a la historicidad de la tumba vacía. Por esa razón, los críticos que niegan la historicidad de la tumba vacía se sienten

obligados a argumentar en contra del relato del entierro también.

Desafortunadamente para aquellos que niegan la tumba vacía, el entierro de Jesús es uno de los hechos mejor establecidos sobre Jesús. El espacio no me permite entrar en todos los detalles de la evidencia del entierro. Pero permítanme mencionar un par de puntos:

Primero, el entierro de Jesús está ampliamente atestiguado en fuentes independientes muy tempranas. El relato del entierro de Jesús en una tumba por José de Arimatea es parte del material fuente de Marcos para la historia de la pasión. Esta es una fuente muy temprana que probablemente se basa en testimonios de testigos oculares y que el comentarista Rudolf Pesch data de siete años después de la crucifixión de Jesús.[460] Además, Pablo en 1 Corintios 15:3-5 cita una antigua tradición cristiana que había recibido de los primeros discípulos. Pablo probablemente recibió esta tradición a más tardar en su visita a Jerusalén en el 36 d.C. (Gálatas 1:18), si no antes en Damasco. Por lo tanto, se remonta a los primeros cinco años después de la muerte de Jesús. La tradición es un resumen de la predicación cristiana primitiva y puede haber sido utilizada en la instrucción cristiana. Su forma la habría hecho adecuada para la memorización. Esto es lo que dice:

> . . . que Cristo murió por nuestros pecados de acuerdo con las Escrituras,
> y que fue sepultado,
> y que resucitó al tercer día según las Escrituras,
> y que se apareció a Cefas, y luego a los Doce.

Note que la segunda línea de esta tradición se refiere al entierro de Jesús.

Pero, podríamos preguntarnos, ¿fue el entierro mencionado por Pablo el mismo evento que el entierro de José de Arimatea? La respuesta a esa pregunta queda clara al comparar la fórmula de cuatro líneas transmitidas por Pablo con las narraciones evangélicas por un lado y los sermones en los Hechos de los Apóstoles por el otro:

1 Corintios 15:3-5	Hechos 13:28-31	Marcos 15:37-16:7
Cristo murió…	Y aunque no hallaron causa para darle muerte, pidieron a Pilato que le hiciera matar.	Y Jesús, dando un fuerte grito, expiró.
fue sepultado…	le bajaron de la cruz	… quien [José] compró un lienzo de

	y le pusieron en un sepulcro	lino, y bajándole de la cruz, le envolvió en el lienzo de lino y le puso en un sepulcro.
resucitó…		
	Pero Dios le levantó de entre los muertos…	“Ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar donde le pusieron.”
se apareció…		
	… y por muchos días se apareció a los que habían subido con El de Galilea a Jerusalén, los cuales ahora son sus testigos ante el pueblo.	Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro: “El va delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, tal como os dijo.”

Esta notable correspondencia de tradiciones independientes es una prueba convincente de que la fórmula de cuatro líneas (que, como es evidente a partir de la repetición gramaticalmente innecesaria de “y que” [kai hoti] en la cabecera de cada línea, enumera secuencialmente cuatro eventos distintos) un resumen en forma de esquema de los eventos básicos de la pasión y resurrección de Jesús, incluido su entierro en la tumba. Así tenemos evidencia de dos de las primeras fuentes independientes en el Nuevo Testamento para el entierro de Jesús en la tumba.

¡Pero eso no es todo! Para obtener más testimonio independiente del entierro de Jesús por parte de José, también se encuentra en las fuentes de Mateo y Lucas y el Evangelio de Juan, por no mencionar el Evangelio extra bíblico de Pedro. Las diferencias entre el relato de Marcos y las diferencias de Mateo y Lucas sugieren que este último tenía otras fuentes además de Marcos. Estas diferencias no se explican de manera plausible como cambios editoriales de Marcos y Lucas de Marcos debido a su naturaleza esporádica e irregular,[461] la omisión inexplicable de eventos como el interrogatorio de Pilato al centurión y los acuerdos en la redacción entre Mateo y Lucas en contraste con Marcos.[462] Las dos primeras consideraciones podrían explicarse igualmente al rechazar el modelo estratigráfico de los Evangelios a favor de las representaciones orales, en cuyo caso será la estabilidad del núcleo de la tradición de la sepultura por parte de José lo que recomendará la historicidad del

evento. Además, la tercera consideración no se explica tan fácilmente, ¿por qué Mateo y Lucas estarían de acuerdo independientemente en sus escritos frente a Marcos? De cualquier manera, sin embargo, ya sea a través de fuentes independientes o de una tradición estable común, la historicidad del entierro de Jesús por parte de José brilla. Además, tenemos otra fuente independiente para el entierro en el Evangelio de Juan, como explica Paul Barnett: "La comparación cuidadosa de los textos de Marcos y Juan indica que ninguno de estos Evangelios depende del otro. Sin embargo, tienen una serie de incidentes en común: por ejemplo... el entierro de Jesús en la tumba de José de Arimatea".[463] Finalmente tenemos los primeros sermones apostólicos en el libro de los Hechos, que probablemente no sean enteramente la creación de Lucas, sino que conserven la predicación temprana de los apóstoles. Estos también hacen mención, como hemos visto, del entierro de Jesús en una tumba. Por lo tanto, tenemos el notable número de al menos cuatro y quizás más fuentes independientes para el entierro de Jesús, algunas de las cuales son extraordinariamente tempranas.

En segundo lugar, como miembro del Sanedrín judío que condenó a Jesús, es poco probable que José de Arimatea sea una invención cristiana. José es descrito como un hombre rico, un miembro del Sanedrín judío. El Sanedrín era una especie de tribunal superior judío formado por setenta de los principales hombres del judaísmo, que presidía en Jerusalén. Hubo una hostilidad comprensible en la iglesia primitiva hacia los sanedristas judíos. A los ojos de los cristianos, habían diseñado un asesinato judicial de Jesús. Los sermones en Hechos, por ejemplo, llegan a decir ¡que los líderes judíos crucificaron a Jesús! (Hechos 2:23, 36; 4:10). Dado su estado como un sanedrista, todos los cuales, según informa Marcos, votaron para condenar a Jesús, José es la última persona que uno esperaría que se preocupe por Jesús. Por lo tanto, según el erudito del Nuevo Testamento Raymond Brown, el entierro de Jesús por José es "muy probable", ya que es "casi inexplicable" por qué los cristianos inventarían una historia sobre un sanedrista judío que hace lo correcto por Jesús.[464]

Por estas y otras razones, la mayoría de los críticos del Nuevo Testamento coinciden en que Jesús fue sepultado por José de Arimatea en una tumba. Según el fallecido John A. T. Robinson de la Universidad de Cambridge, el entierro de Jesús en la tumba es "uno de los hechos más tempranos y mejor atestiguados sobre Jesús".[465] Pero si esta conclusión es correcta, entonces, como he explicado, es muy difícil de negar la historicidad del sepulcro vacío.

2) El descubrimiento de la tumba vacía de Jesús se atestigua de forma múltiple en fuentes muy tempranas e independientes. La fuente de la pasión premarcana con

toda probabilidad no terminó con el entierro de Jesús, sino que incluyó el evento del descubrimiento del sepulcro vacío de Jesús por las mujeres. Porque la historia del entierro y la historia de la tumba vacía son realmente una sola historia, formando una narrativa suave y continua. Están vinculadas por lazos gramaticales y lingüísticos.[466] Además, parece poco probable que los primeros cristianos hubieran hecho circular una historia de la pasión de Jesús que termina en su entierro. La historia de la pasión está incompleta sin la victoria al final. Por lo tanto, la fuente anterior a Marcos probablemente incluyó y puede haber terminado con el descubrimiento del sepulcro vacío.

Hemos visto que en 1 Corintios 15:3-5 Pablo cita una tradición extremadamente temprana que se refiere al entierro y la resurrección de Cristo. Aunque la tumba vacía no se menciona explícitamente, una comparación de la fórmula de cuatro líneas con las narraciones evangélicas por un lado y los sermones en Hechos por el otro revelan que la tercera línea es, de hecho, un resumen de la narrativa del sepulcro vacío, el "él ha sido levantado" reflejando el "¡ha resucitado!"[467] Además, dos características de la tradición implican plausiblemente la tumba vacía. Primero, la expresión "fue enterrado", seguido de la expresión "fue levantado" implica la tumba vacía. La idea de que un hombre puede ser enterrado y luego levantado de entre los muertos mientras su cuerpo aún permanece en el sepulcro es una noción peculiarmente moderna. Para los judíos del primer siglo, no habría duda de que el sepulcro de Jesús habría estado vacío. Como señala E. E. Ellis, "es muy poco probable que los primeros cristianos palestinos pudieran concebir alguna distinción entre la resurrección y la resurrección física de 'sepulcro vacío'. Para ellos, una anastasis (resurrección) sin una tumba vacía habría sido tan significativa como un círculo cuadrado".[468] Por lo tanto, cuando la tradición establece que Cristo fue sepultado y que fue resucitado, automáticamente implica que una tumba vacía fue dejada atrás. Dada la fecha temprana y la procedencia de esta tradición, los redactores no podrían haber creído tal cosa si la tumba no estuviera vacía.

Segundo, la expresión "en el tercer día" implica la tumba vacía. Muy brevemente resumido, ya que nadie realmente vio a Jesús resucitar de entre los muertos, ¿por qué los primeros discípulos proclamaron que había sido resucitado "al tercer día"? ¿Por qué no el séptimo día? La respuesta más probable es que fue en el tercer día que las mujeres descubrieron que el sepulcro de Jesús estaba vacío; y así, naturalmente, la resurrección en sí llegó a ser fechada en ese día. En este caso, la expresión "en el tercer día" es un indicador de tiempo que apunta al descubrimiento de la tumba vacía.

Tenemos, entonces, evidencia extraordinariamente temprana e independiente del hecho de la tumba vacía de Jesús. El descubrimiento de la tumba vacía de Jesús no puede descartarse como un desarrollo legendario tardío.

¡Pero hay más! Una vez más, hay buenas razones para discernir fuentes independientes para la el sepulcro vacío en los otros Evangelios y en Hechos. Obviamente, Mateo está trabajando con una fuente independiente, ya que incluye la historia de la guardia en la tumba, que es única en su Evangelio. Además, hay rastros de la tradición previa en el vocabulario no mateano en su narración.[469] Y el comentario "Y este dicho se divulgó extensamente entre los judíos hasta hoy"(Mateo 28:15) muestra que Mateo está respondiendo a la tradición anterior. Lucas también tiene una fuente independiente, porque relata la historia, que no se encuentra en Marcos, de dos discípulos que verificaron el informe de las mujeres que la tumba estaba vacía. La historia no puede considerarse como una creación de Lucas, ya que el incidente se atestigua de forma independiente en Juan. Y, de nuevo, dada la independencia de Juan de los Evangelios sinópticos, tenemos otra certificación independiente de la tumba vacía. Finalmente, en los sermones apostólicos en el libro de Hechos, nuevamente tenemos referencias indirectas a la tumba vacía. Por ejemplo, Pedro traza el agudo contraste, "David... que murió y fue sepultado, y su sepulcro está entre nosotros hasta el día de hoy", pero "A este Jesús resucitó Dios" (Hechos 2:29-32; véase 13:36-7).

Los historiadores piensan que han llegado al punto histórico cuando tienen dos cuentas independientes del mismo evento. Pero en el caso de la tumba vacía tenemos un exceso de fuentes independientes, no menos de seis, algunas de las cuales se encuentran entre los primeros documentos que se encuentran en el Nuevo Testamento.[470]

3) La frase "el primer día de la semana" refleja una tradición antigua. Según la cuenta de Marcos, la tumba vacía fue descubierta por las mujeres "en el primer día de la semana". Ya hemos visto por la tradición cristiana citada por Pablo que los primeros cristianos proclamaron la resurrección de Jesús "en el tercer día". Como explica E. L. Bode, si la historia de la tumba vacía era una leyenda tardía, casi con certeza habría sido formulada en términos del motivo aceptado y difundido del tercer día. El hecho de que Marcos use "el primer día de la semana" confirma que su tradición es muy antigua, incluso antes de la cuenta del tercer día. Este hecho es confirmado por el carácter lingüístico de la frase en cuestión. Porque aunque "el primer día de la semana" es muy incómodo en griego (te mia ton sabbaton), empleando un cardinal en lugar de un número ordinal y "Shabat" para "semana", la

frase traducida nuevamente al arameo es perfectamente natural. Esto sugiere que la tradición de la tumba vacía no es una leyenda de desarrollo tardío.

4) La historia de Marcos es simple y carece de desarrollo legendario. Al igual que el relato del entierro, el relato de Marcos es notablemente directo y sin adornos por motivos teológicos o apologéticos que probablemente caracterizarán un relato legendario posterior.[471] La resurrección misma no se atestigua ni se describe, y no hay reflexión sobre el triunfo de Jesús sobre el pecado y la muerte, ni uso de títulos cristológicos, ni cita de profecía cumplida, ni descripción del Señor resucitado. Algunos críticos pueden tropezar con la presencia del ángel, pero en realidad no hay razón para pensar que a la tradición le faltó alguna vez el ángel. Podemos elegir suprimirlo como, por ejemplo, una figura puramente literaria que proporciona la interpretación de la tumba vacío, pero luego tenemos una narración que es aún más escueta y sin adornos (véase Juan 20:1-2). Para apreciar cuán limitada es la narración de Marcos, basta con leer el relato en el Evangelio de Pedro, que describe la salida triunfante de Jesús de la tumba como una figura gigantesca cuya cabeza llega por encima de las nubes, sostenida por ángeles gigantes, seguida por una cruz hablante, anunciada por una voz del cielo, y todo atestiguado por un guardia romano, los líderes judíos, y una multitud de espectadores. Así es como se ven las leyendas reales: están teñidas por desarrollos teológicos y apologéticos. Por el contrario, la cuenta de Marcos es clara en su simplicidad.

5) La tumba probablemente fue descubierta vacía por mujeres. Para entender este punto, necesitamos entender dos cosas sobre el lugar de las mujeres en la sociedad judía. Primero, las mujeres no fueron consideradas como testigos creíbles. Esta actitud hacia el testimonio de las mujeres es evidente en la descripción de Josefo de las reglas supuestamente dejadas por Moisés para el testimonio admisible: "No se admita el testimonio de las mujeres, a causa de la ligereza y audacia de su sexo" (Antiquities of the Jews[Antigüedades de los Judíos] IV .8.15.§219). Tal regulación no se encuentra en el Pentateuco sino que es más bien un reflejo de la sociedad patriarcal del judaísmo del primer siglo.

Segundo, las mujeres ocuparon un lugar bajo en la escala social judía. En comparación con los hombres, las mujeres eran ciudadanas de segunda clase. Considere estos textos rabínicos: "¡Primero que sean quemadas las palabras de la Ley a que sea entregadas a las mujeres!" (Soták 19a) y nuevamente: "¡Feliz es aquel cuyos hijos son varones, pero infeliz es aquel cuyos hijos son hembras!" (Kiddushin 82b). La oración diaria de cada hombre judío incluyó la bendición "Bendito eres, Señor nuestro Dios, gobernante del universo, que no me ha creado mujer" (Berachos 60b).

Ahora, dado su bajo estatus social y su incapacidad para servir como testigos legales, es bastante sorprendente que sean las mujeres las que descubran y sean testigos principales de la tumba vacía. Si la historia de la tumba vacía era una leyenda, entonces lo más probable es que los discípulos varones hubieran sido los primeros en descubrir el sepulcro vacío. El hecho de que las mujeres, cuyo testimonio fue considerado inútil, fueran los principales testigos del hecho del sepulcro vacío, solo puede ser explicado plausiblemente si, les guste o no, en realidad fueron quienes descubrieron la tumba vacía. Por lo tanto, es muy probable que los Evangelios den una explicación precisa de este asunto.

Los críticos escépticos han propuesto todo tipo de explicaciones creativas para el papel de las mujeres, algunas de ellas bastante fantásticas, como la propuesta de Crossan de que las mujeres son vestigios de un anterior Evangelio Secreto de Marcos (una hipótesis que ha explotado en la cara de Crossan por la demostración de que el Evangelio Secreto de Marcos fue un fraude perpetrado por Morton Smith). En general, el problema con estas hipótesis es que cualquier papel concebible de las mujeres para jugar en la narrativa hubiera sido mejor ejercido por hombres. Algunos estudiosos han dicho que los hombres no estaban disponibles porque todos habían huido. Tal afirmación es totalmente poco convincente, ya que depende de la hipótesis inverosímil de que los discípulos, huyendo del lugar, regresaron a Galilea (una suposición con razón llamada "ficción de los críticos") y fallan en apreciar que las leyendas, por su propia naturaleza, no son respetuosas de los hechos. Como Allison insiste, "es el sello distintivo de las leyendas pecar contra los hechos establecidos. ¿Por qué debería Marcos... ser más concienzudo? ¿Por qué no traer a Pedro y otros discípulos más importantes a pesar de lo que realmente sucedió?"[472] Algunos críticos han dicho que las mujeres descubriendo la tumba vacía de Jesús es la manera en que Marcos explica por qué el hecho de la tumba vacía de Jesús había permanecido desconocido hasta la redacción de su Evangelio, ¡las mujeres no se lo contaron a nadie! Esta hipótesis es demasiado inteligente a la mitad. En primer lugar, hemos visto que la historia de la tumba vacía no es una leyenda de desarrollo tardío, sino que es extremadamente temprana. Pero, en segundo lugar, ¿creen seriamente los lectores de Marcos que durante treinta años nadie en la iglesia de Jerusalén se molestó en preguntar a las mujeres que Marcos colocó en la cruz, sobre lo que sucedió después o que incluso después de las apariciones de resurrección las mujeres continuaron cerrándose? Sin duda, Marcos quiso que el silencio de las mujeres se tomara como algo temporal, ya que prefigura las apariciones de Jesús a los discípulos en Galilea, donde se les ordena a las mujeres que les digan a los discípulos que verán

a Jesús. Cuando Marcos dice: "no dijeron nada a nadie" (Marcos 16:8), obviamente significa "mientras huían hacia los discípulos". Así es como sus primeros intérpretes literarios Mateo y Lucas lo entendieron, y Marcos sin duda se habría sorprendido bastante con la sugerencia de que quiso decir que las mujeres no le dijeran nunca nada a nadie.[473] La naturaleza artificial de estos intentos de explicar el testimonio de las mujeres solo refuerza la credibilidad histórica de esta característica de la narración; de hecho, probablemente ningún otro factor ha demostrado ser tan persuasivo para los estudiosos de la historicidad de la tumba vacía como el papel de las mujeres como testigos.

6) La polémica judía más temprana presupone la tumba vacía. En Mateo 28:11-15 tenemos el primer intento cristiano de refutar la polémica judía en contra de la proclamación cristiana de la resurrección:

> Y mientras ellas iban, he aquí, algunos de la guardia fueron a la ciudad e informaron a los principales sacerdotes de todo lo que había sucedido. Y después de reunirse con los ancianos y deliberar con ellos, dieron una gran cantidad de dinero a los soldados, diciendo: Decid esto: "Sus discípulos vinieron de noche y robaron el cuerpo mientras nosotros dormíamos." Y si esto llega a oídos del gobernador, nosotros lo convenceremos y os evitaremos dificultades. Ellos tomaron el dinero e hicieron como se les había instruido. Y este dicho se divulgó extensamente entre los judíos hasta hoy.

Ahora nuestro interés no está tanto en la historia del evangelista sobre la guardia en la tumba como en su comentario incidental al final: "Y este dicho se divulgó extensamente entre los judíos hasta hoy". Esta observación revela que el autor estaba interesado en refutar una explicación judía generalizada de la resurrección. Ahora, ¿qué dijeron los judíos incrédulos en respuesta a la proclamación de los discípulos de que Jesús había resucitado? ¿Que estos hombres están llenos de vino nuevo? ¿Que el cuerpo de Jesús aún yacía en la tumba en la ladera? No. Estaban diciendo: "Los discípulos se robaron su cuerpo". Piénselo. "Los discípulos le robaron su cuerpo". La polémica judía no negó la tumba vacía, sino que se enredó en una serie de absurdos sin esperanza tratando de explicarlo. En otras palabras, la afirmación judía de que los discípulos robaron el cuerpo presupone que el cuerpo había desaparecido.

Los críticos escépticos han descartado la historia de la guardia de Mateo como una leyenda apologética. Pero incluso si consideramos al guardia como una creación cristiana apologética, el hecho que no se puede negar es que la historia estaba dirigida a una extendida acusación judía de que los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús, lo que implica la tumba vacía. Que la historia no es una creación de

Mateo fuera de toda trama es evidente no solo en los muchos rasgos lingüísticos no mateanos mencionados anteriormente, sino también por la tradición de historia que presupone la narrativa. Detrás de la historia, evidentemente, se encuentra un patrón en desarrollo de afirmación y contra afirmación:

> Cristiano: "¡Ha resucitado el Señor!"
> Judío: "No, sus discípulos se robaron su cuerpo".
> Cristiano: "El guardia en la tumba habría evitado tal robo."
> Judío: "No, el guardia se durmió."
> Cristiano: "Los principales sacerdotes sobornaron al guardia para decir esto".

Este patrón probablemente se remonta a las controversias en Jerusalén después de la proclamación de la resurrección de los discípulos.[474] En respuesta a la proclamación cristiana de la resurrección de Jesús, la reacción judía fue simplemente afirmar que los discípulos habían robado el cuerpo. La idea de un guardia solo podría haber sido un desarrollo cristiano, no judío. En la próxima etapa no hay necesidad de que los cristianos inventen el soborno del guardia; fue suficiente afirmar que la tumba estaba custodiada. El soborno surge solo en respuesta a la segunda etapa de la polémica: la acusación judía de que el guardia se durmió. Esta parte de la historia solo pudo haber sido un desarrollo judío, ya que no sirve para nada en la polémica cristiana. En la etapa final, el tiempo de la escritura de Mateo, se da la respuesta cristiana de que los guardias fueron sobornados.

Por lo tanto, la propia polémica judía muestra que la tumba estaba vacía. Esta es una evidencia histórica de la más alta calidad, ya que no proviene de los cristianos sino de los mismos enemigos de la fe cristiana primitiva.

En conjunto, estas seis líneas de evidencia constituyen un poderoso caso de que la tumba de Jesús fue encontrada vacía el primer día de la semana por un grupo de sus mujeres seguidoras. Como hecho histórico, esto parece estar bien establecido. Según D. H. Van Daalen, "es extremadamente difícil oponerse a la tumba vacía por motivos históricos; aquellos que lo niegan lo hacen sobre la base de suposiciones teológicas o filosóficas".[475] Pero esas suposiciones no pueden alterar los hechos mismos. Los estudiosos del Nuevo Testamento parecen estar cada vez más conscientes de esto. Según Jacob Kremer, un crítico del Nuevo Testamento que se ha especializado en el estudio de la resurrección: "La mayoría de los exegetas se aferran con firmeza a la fiabilidad de las declaraciones bíblicas sobre la tumba vacía".[476] De hecho, en un estudio bibliográfico de más de 2.200 publicaciones sobre la resurrección en inglés, francés y alemán desde 1975, Habermas descubrió que el 75 por ciento de los

eruditos aceptaron la historicidad del descubrimiento de la tumba vacía de Jesús.[477] La evidencia es tan convincente que incluso un número de eruditos judíos, como Pinjas Lapide y Geza Vermes, se han declarado convencidos sobre la base de la evidencia de que la tumba de Jesús se encontró vacía.

Explicando la Tumba Vacía

Ahora, si este es el caso, eso nos lleva a nuestro segundo punto principal: explicar la tumba vacía. A lo largo de la historia, aquellos que negaron la resurrección de Jesús han sido obligados a proponer una explicación alternativa convincente. De hecho, han encontrado solo cuatro:

La Hipótesis de la Conspiración

De acuerdo con esta explicación, los discípulos robaron el cuerpo de Jesús y mintieron sobre sus apariciones postmortem, fingiendo así la resurrección. Esta fue, como vimos, la primera contra explicación para la tumba vacía, y fue revivida por los deístas durante el siglo XVIII. Hoy, sin embargo, esta explicación ha sido completamente abandonada por la erudición moderna. Veamos cómo le va cuando se evalúa según los criterios de McCullagh para justificar hipótesis históricas.

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. Prácticamente cualquier explicación ofrecida para la resurrección cumplirá este primer criterio, ya que tales explicaciones se ofrecen para dar cuenta del testimonio del Nuevo Testamento de la resurrección de Jesús y por lo tanto implicarán que la evidencia literaria contenida en el Nuevo Testamento existirá como resultado de los eventos descrito en la hipótesis propuesta. En la Hipótesis de Conspiración, los relatos de los Evangelios son simples invenciones deliberadas.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La hipótesis de la conspiración parece abarcar todo el alcance de la evidencia, ya que ofrece explicaciones de la tumba vacía, las apariencias postmortem y el origen de la (supuesta) creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. Aquí comienzan a surgir dudas sobre la Hipótesis de Conspiración. Tome la tumba vacía, por ejemplo. Si los discípulos robaron el cadáver de Jesús, sería completamente tonto fabricar una historia de mujeres que encuentran que la tumba está vacía. Tal historia no sería el tipo de cuento que los hombres judíos inventarían. Además, la simplicidad de la narración no está bien explicada por la Hipótesis de Conspiración: ¿dónde están

las citas de las Escrituras, la evidencia de la profecía cumplida? ¿Por qué no se describe a Jesús como saliendo de la tumba, como en falsificaciones posteriores como el Evangelio de Pedro? Tampoco se explica bien la polémica con los judíos no creyentes. ¿Por qué la guardia de Mateo ya no está en la tradición premarcana? Incluso en la historia de Mateo, la guardia se fijó tarde: el cuerpo ya podría haber sido robado antes de que la guardia llegara el sábado por la mañana. Para una coartada a prueba de fallas contra el robo del cuerpo, ver una vez más el Evangelio de Pedro, donde el guardia (identificado explícitamente como romano) se establece inmediatamente después del entierro del cadáver.

En cuanto a las narrativas de aparición, surgen problemas similares. Un fabricante probablemente describiría las apariencias en términos de teofanías del Antiguo Testamento y descripciones de la resurrección escatológica (por ejemplo, Dan. 12:2). Pero entonces Jesús debería aparecer a los discípulos en deslumbrante gloria. ¿Y por qué no una descripción de la resurrección en sí? ¿Por qué no hay apariciones a Caifás o los villanos en el Sanedrín, como predijo Jesús? Entonces podrían ser calificados como verdaderos mentirosos por negar que Jesús se les apareció.

Pero el poder explicativo de la Hipótesis de Conspiración es indudablemente más débil cuando se trata del origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Porque la hipótesis es realmente una negación de ese hecho; busca explicar la mera apariencia de la creencia de los discípulos. Pero como los críticos desde Strauss han reconocido universalmente, uno no puede negar de manera plausible que los primeros discípulos al menos creyeron sinceramente que Jesús había resucitado de entre los muertos, una convicción en la que se habían jugado la vida, como Paley enfatizó tan elocuentemente. La transformación en la vida de los discípulos no se explica de manera creíble por la hipótesis de una conspiración. Esta deficiencia solo ha sido suficiente en la mente de la mayoría de los estudiosos para hundir la antigua Hipótesis de Conspiración.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. El verdadero talón de Aquiles de la Hipótesis de Conspiración es, sin embargo, su inverosimilitud. Uno podría mencionar aquí las objeciones habituales a la increíble complejidad de tal conspiración o el supuesto estado psicológico de los discípulos; pero el problema principal es el anacronismo de los judíos del primer siglo con la intención de engañar a la resurrección de Jesús. La Hipótesis de Conspiración ve la situación de los discípulos a través del espejo retrovisor de la historia cristiana en lugar de a través de los ojos de un judío del primer siglo. No había ninguna expectativa de un Mesías que, en lugar de establecer el trono de David y someter a los enemigos de Israel, sería

vergonzosamente ejecutado por los gentiles como un criminal. Además, la idea de la resurrección escatológica no estaba relacionada con la idea del Mesías e incluso era incompatible con ella. Como bien lo dice Wright, si tu Mesías favorito fue crucificado, entonces o te fuiste a casa o te conseguiste un nuevo Mesías. Pero la idea de robar el cadáver de Jesús y decir que Dios lo había resucitado de los muertos difícilmente habría entrado en la mente de los discípulos.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. Al igual que todas las teorías conspirativas de la historia, la Hipótesis de Conspiración es ad hoc al postular que todo lo que la evidencia parece indicar es, de hecho, solo una mera apariencia, para ser explicado por hipótesis para las cuales no hay evidencia. Específicamente, postula motivos e ideas en el pensamiento de los primeros discípulos y acciones de su parte para las cuales no hay una pizca de evidencia. Puede volverse aún más ad hoc, ya que las hipótesis deben multiplicarse para tratar las objeciones a la teoría, por ejemplo, cómo explicar la aparición a los 500 hermanos o el papel de las mujeres en la tumba vacía y las historias de apariciones.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que las hipótesis rivales. La Hipótesis de la Conspiración tiende a ser confirmada por nuestro conocimiento general de las conspiraciones, su inestabilidad y su tendencia a desenmarañarse. Además, está confirmado por creencias aceptadas tales como la sinceridad de los discípulos, la naturaleza de las expectativas mesiánicas judías del primer siglo, y mucho más.

7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). Obviamente, esta condición no se cumple, ya que existen mejores hipótesis, como la Hipótesis de la Alucinación, que no descarta la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús como fraudulenta.

Ningún erudito defendería la Hipótesis de Conspiración hoy. El único lugar donde lees sobre tales cosas está en la prensa popular sensacionalista o en la propaganda anterior desde detrás de Iron Curtain [La Cortina de Hierro].

La Hipótesis de la Muerte Aparente

Una segunda teoría fue la explicación de la muerte aparente. Los críticos a principios del siglo XIX como Heinrich Paulus o Friedrich Schleiermacher defendieron la opinión de que Jesús no estaba completamente muerto cuando lo bajaron de la cruz. Él revivió en la tumba y escapó para convencer a sus discípulos que había resucitado de entre los muertos. Hoy esta hipótesis también ha sido abandonada casi por completo. Una vez más, apliquemos los criterios de McCullagh para la mejor

explicación:

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. De nuevo, esta condición se cumple fácilmente.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La Hipótesis de la Muerte Aparente también proporciona explicaciones para la tumba vacía, las apariciones postmortem y el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. Aquí la teoría comienza a hundirse. Algunas versiones de la Hipótesis de la Muerte Aparente son realmente variaciones de la Hipótesis de Conspiración, simplemente sustituyen a los discípulos que engañaron y robaron el cuerpo de Jesús. En tales casos, la teoría comparte todas las debilidades de la Hipótesis de Conspiración. Una versión no conspirativa de la teoría también está cargada de dificultades insuperables: cómo explicar la tumba vacía, dada la muerte meramente aparente de Jesús, ya que un hombre sellado dentro de una tumba no podía mover la piedra para escapar; cómo explicar las apariciones postmortem, ya que, como reflexionó Strauss, la aparición de un hombre medio muerto que necesita desesperadamente atención médica difícilmente habría provocado en los discípulos la conclusión de que él era el Señor resucitado y Conquistador de la muerte; y cómo explicar el anacronismo del origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús, ya que verlo nuevamente los llevaría a la conclusión de que no había muerto, no que estaba, contrario al pensamiento judío (así como a sus propios ojos), gloriosamente resucitado de entre los muertos.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. Aquí nuevamente la teoría falla miserablemente. Se podía confiar en los verdugos romanos para garantizar que sus víctimas estaban muertas. Dado que el momento exacto de la muerte por crucifixión era incierto, los verdugos podían asegurar la muerte con un golpe de lanza en el costado de la víctima, tal como se le hizo a Jesús. Además, lo que sugiere la teoría es prácticamente físicamente imposible. El alcance de las torturas de Jesús fue tal que nunca pudo haber sobrevivido a la crucifixión y el entierro. La sugerencia de que un hombre tan gravemente herido se apareció a los discípulos en varias ocasiones en Jerusalén y Galilea es pura fantasía.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. La Hipótesis de la Muerte Aparente, especialmente en sus instancias conspirativas, puede llegar a ser enormemente ad hoc. Estamos invitados a imaginar sociedades secretas, pociones

administradas furtivamente, alianzas conspirativas entre los discípulos de Jesús y los miembros del Sanedrín, y todo lo demás, todo con un mínimo de evidencia en apoyo.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que las hipótesis rivales. La Hipótesis de la Muerte Aparente es ampliamente refutada por hechos médicos sobre lo que le sucedería a una persona que ha sido azotada y crucificada. Tampoco está confirmado por la evidencia unánime de que Jesús no continuó entre sus discípulos después de su muerte.

7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). Esta teoría tampoco es muy destacada. Por esa razón, prácticamente no hay defensores entre los historiadores del Nuevo Testamento hoy.

La Hipótesis de la Tumba Incorrecta

Propuesto por primera vez por Kirsopp Lake en 1907, esta teoría sostiene que la creencia en la tumba vacía de Jesús se basó en un simple error. Según Lake, las mujeres se extraviaron ese domingo por la mañana y se encontraron con un cuidador en una tumba desocupada. Dijo algo así como: "Estás buscando a Jesús de Nazaret". Él no está aquí. "Las mujeres, sin embargo, estaban tan nerviosas que huyeron. Después de que los discípulos habían experimentado visiones de Jesús vivo, la historia de las mujeres se convirtió en el relato de su descubrimiento de la tumba vacía de Jesús. A diferencia de las dos teorías anteriores consideradas, la hipótesis de Lake no generó prácticamente ningún seguimiento, sino que murió casi al nacer.

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. Esta condición se cumple fácilmente.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La teoría de Lake realmente no explica las apariciones de la resurrección. Algunas hipótesis adicionales deberán combinarse con la Hipótesis de la Tumba Incorrecta para explicar las apariencias de Jesús. En ese sentido, la teoría no tiene un alcance explicativo suficientemente amplio.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. Debido a que la Hipótesis de la Tumba Incorrecta no dice nada para explicar las apariencias postmortem, no tiene ningún poder explicativo a ese respecto. También es anacrónico en su explicación del origen de la creencia de los discípulos en cuanto a la resurrección de Jesús. Simplemente ir a la tumba equivocada y ver a un hombre allí diciéndoles que Jesús no está allí difícilmente llevaría a un judío del primer siglo a concluir que Jesús resucitó de entre los muertos, especialmente si esto fue dicho por

mujeres y no pudo ser verificado. De hecho, la cuestión de la verificación revela que la hipótesis de Lake tiene un poder explicativo débil incluso con respecto a la tumba vacía. Para cualquier revisión posterior de la tumba habría revelado el error de las mujeres. Después de su susto inicial, ¿no habrían intentado las mujeres volver sobre sus pasos a la luz del día? Ciertamente, los mismos discípulos habrían querido verificar la tumba vacía. El estado de la tumba real no podría haber sido una cuestión de completa indiferencia a un movimiento en el mismo lugar basado en la creencia en la resurrección del hombre muerto enterrado allí. Y en cualquier caso, dado que el sitio del entierro era conocido tanto por judíos como por cristianos, los oponentes judíos de los cristianos habrían estado muy felices de señalar el error de las mujeres.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. La Hipótesis de la Tumba Incorrecta tampoco es plausible a la luz de la evidencia que tenemos, por ejemplo, de que el sitio de la tumba de Jesús era conocido por judíos y cristianos por igual en Jerusalén, que la historia de la tumba vacía es extremadamente temprana y no muestra signos de desarrollo y reflexión teológicos, etc. En la medida en que la Hipótesis de la Alucinación demuestre ser inverosímil, la teoría de Lake compartirá eso también.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. La teoría de Lake es ad hoc porque trata la evidencia de manera selectiva y arbitraria. Por ejemplo, Lake considera la visita de las mujeres a la tumba con la intención de ungir el cuerpo como histórico, pero debe descartar su observación, precisamente por esa intención, donde el cuerpo fue colocado (Marcos 15:47; 16:1). Pero, ¿por qué aceptar uno y no el otro? O, nuevamente, Lake considera las palabras del ángel atribuidas al cuidador: "Estás buscando a Jesús de Nazaret. Él no está aquí", como auténticas, pero pasa por alto las palabras, "¡Él ha resucitado!" Pero todo el mensaje del ángel es el lenguaje de la proclamación cristiana. Del mismo modo, no hay motivos para tomar al "joven" de Marcos como una figura humana en lugar de angelical, la palabra griega utilizada aquí se usa a menudo para los ángeles y la túnica blanca del hombre es típica del retrato judío de los ángeles. Además, el miedo y el asombro de las mujeres es un motivo característico de Marcos que presupone la confrontación angelical, de modo que no se puede considerar la reacción de las mujeres como tradicional e histórica, mientras se suprime históricamente al ángel como una creación legendaria.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que las hipótesis rivales. La Hipótesis de la Tumba Incorrecta será refutada por las creencias generalmente aceptadas de que José de Arimatea enterró a Jesús y por lo tanto podría señalar su ubicación sepulcral, que la tradición de la tumba vacía pertenece a la

tradición muy temprana en lugar de una tardía, y así sucesivamente.

7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). Obviamente, nadie piensa que este sea el caso.

La Hipótesis del Cuerpo Desplazado

En uno de los pocos intentos judíos de lidiar con los hechos concernientes a la resurrección de Jesús, Joseph Klausner en 1922 propuso que José de Arimatea colocó el cuerpo de Jesús en su tumba temporalmente, debido a lo avanzado de la hora y la proximidad de su propia tumba familiar. Pero luego movió el cadáver más tarde al cementerio de los criminales. Inconscientes del desplazamiento del cuerpo, los discípulos erróneamente infirieron la resurrección de Jesús de entre los muertos. Aunque ningún erudito defiende la hipótesis de Klausner hoy, he visto intentos de autores populares para revivirla. A la luz de lo que ya se ha dicho sobre otras teorías, sus deficiencias son evidentes:

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. No hay problema aquí

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La Hipótesis del Cuerpo Desplazado tiene un alcance explicativo limitado. Intenta explicar la tumba vacía pero no dice nada sobre las apariciones postmortem y el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. La hipótesis de Klausner no tiene poder explicativo con respecto a las apariciones y el origen de la fe cristiana. En cuanto a la tumba vacía, enfrenta el mismo obstáculo que la Hipótesis de la Tumba Incorrecta: como José y sus sirvientes sabían lo que habían hecho con el cadáver, la teoría no puede explicar por qué no se corrigió el error de los discípulos; a menos que, es decir, uno recurra a conjeturas ad hoc como la muerte súbita de José y sus siervos. Se podría decir que el cadáver de Jesús ya no podría identificarse; pero eso es perder el punto. El punto es que las primeras disputas judías/cristianas sobre la resurrección no se debieron a la ubicación de la tumba de Jesús ni a la identidad del cadáver, sino al motivo por el cual la tumba estaba vacía. Si José hubiera desplazado el cuerpo, la polémica judía/cristiana habría tomado un curso bastante diferente.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. La hipótesis es inverosímil por varias razones. Hasta donde podemos confiar en las fuentes judías, el cementerio de los criminales estaba a sólo 50 a 600 yardas del sitio de la crucifixión

de Jesús. La práctica judía, además, era enterrar a los criminales ejecutados el día de su ejecución, así que eso es lo que José hubiera querido lograr. Por lo tanto, José pudo y habría colocado el cuerpo directamente en el cementerio de los criminales, obviando así cualquier necesidad de moverlo más tarde o profanar su propia tumba familiar. De hecho, la ley judía ni siquiera permitía que el cuerpo fuera trasladado más tarde, excepto a la tumba familiar (Semachot 13.7). José tuvo tiempo suficiente para un simple entierro, que probablemente incluyó lavar el cadáver y envolverlo en una sábana con especias secas.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. La teoría es algo ad hoc al atribuir motivos y actividades a José para los cuales no tenemos ninguna evidencia.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que las hipótesis rivales. La teoría no confirma lo que sabemos acerca de los procedimientos de entierro judíos para criminales mencionados anteriormente. 7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). De nuevo, ningún historiador parece compartir esta estimación.

Al observar estas hipótesis ofrecidas para explicar el hecho de la tumba vacía, es sorprendente que casi ningún historiador moderno o crítico bíblico se aferraría a estas teorías. Están casi completamente pasadas de moda. Pueden decirse a ustedes mismos en este momento: "Bien, entonces, ¿qué explicación de la tumba vacía ofrecen los críticos modernos que niegan la resurrección?" El hecho es que se confiesan sin ninguna explicación que ofrecer. Simplemente no hay una explicación natural plausible disponible hoy para explicar cómo la tumba de Jesús estaba vacía. Si negamos la resurrección de Jesús, nos quedamos con un misterio inexplicable.

Conclusión

Hemos visto que múltiples líneas de evidencia histórica indican que la tumba de Jesús fue encontrada vacía el domingo por la mañana por un grupo de sus seguidoras. Además, no hay una explicación natural convincente disponible para explicar este hecho. Esto solo podría llevarnos a creer que la resurrección de Jesús es la mejor explicación. Pero aún hay más evidencia por venir.

Las Apariciones Postmortem

En 1 Corintios 15:3-8, Pablo escribe:

> Porque yo os entregué en primer lugar lo mismo que recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; que se apareció a Cefas y después a los doce; luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayoría de los cuales viven aún, pero algunos ya duermen; después se apareció a Jacobo, luego a todos los apóstoles, y al último de todos, como a uno nacido fuera de tiempo, se me apareció también a mí.

Este es un reclamo verdaderamente notable. Aquí tenemos una carta indiscutiblemente auténtica de un hombre que conoció personalmente a los primeros discípulos, y él informa que realmente vieron a Jesús vivo después de su muerte. Más que eso, dice que él también vio una aparición de Jesús. ¿Qué vamos a hacer con este reclamo? ¿Apareció Jesús realmente a la gente viva después de su muerte?

Para responder a esta pregunta, volvamos a considerar dos puntos principales: primero, el hecho de las apariciones de resurrección de Jesús; y segundo, explicando las apariciones de la resurrección.

El Hecho de las Apariciones Postmortem

Una vez más, el espacio no me permitirá examinar en detalle toda la evidencia de las apariciones postmortem de Jesús. Pero me gustaría examinar tres líneas principales de evidencia.

1) La lista de Pablo de testigos presenciales de las apariciones de resurrección de Jesús garantiza que tales apariciones ocurrieron. Vimos que en 1 Corintios 15 Pablo da una lista de testigos de las apariciones de resurrección de Jesús. Miremos brevemente cada aparición para ver si es plausible que tales eventos realmente tuvieran lugar.

a) Aparición a Pedro. No tenemos ninguna historia en los Evangelios que relate la aparición de Jesús a Pedro. Pero la aparición se menciona aquí en la antigua tradición cristiana citada por Pablo, que se originó en la iglesia de Jerusalén, y está respaldada por el apóstol Pablo mismo. Como sabemos por Gálatas 1:18, Pablo pasó cerca de dos semanas con Pedro en Jerusalén tres años después de su experiencia en Damasco. Entonces, Pablo sabría personalmente si Pedro afirmó haber tenido tal experiencia. Además de esto, la aparición a Pedro se menciona en otra antigua tradición cristiana que se encuentra en Lucas 24:34: "Es verdad que el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón". Que Lucas está trabajando con una tradición aquí es evidente por la forma incómoda en que se entromete en su narración de los discípulos de Emaús. Entonces, aunque no tenemos una historia detallada de esta apariencia, está

bastante bien fundada históricamente. Como resultado, incluso los críticos más escépticos del Nuevo Testamento están de acuerdo en que Pedro vio la aparición de Jesús.

b) Aparición a los Doce. Sin lugar a dudas, la referencia aquí es para ese grupo original de discípulos que había sido elegido por Jesús durante su ministerio, menos, por supuesto, Judas, cuya ausencia no afectó el título formal del grupo. Esta es la aparición de resurrección mejor atestiguada de Jesús. También está incluido en la fórmula tradicional muy temprana que Pablo cita, y el mismo Pablo tuvo contacto con miembros de los Doce. Además, tenemos historias independientes de esta aparición en Lucas 24:36-42 y Juan 20:19-20. Sin lugar a dudas, la característica más notable de estas historias de aparición son las demostraciones físicas de Jesús mostrando sus heridas y comiendo delante de los discípulos. El propósito de las demostraciones físicas es mostrar dos cosas: primero, que Jesús fue resucitado físicamente; y segundo, que él era el mismo Jesús que había sido crucificado. Por lo tanto, sirvieron para demostrar la corporalidad y la continuidad del cuerpo de resurrección. No puede haber ninguna duda de que tal aparición ocurrió, ya que está atestiguada en la antigua tradición cristiana, avalada por Pablo, que tuvo contacto personal con los Doce, y Lucas y Juan la describen independientemente.

c) Aparición a quinientos hermanos. La tercera aparición es algo así como un shock: "¡entonces se apareció a más de quinientos hermanos a la vez!" Esto es sorprendente, ya que no tenemos mención alguna de esta aparición en ninguna otra parte del Nuevo Testamento. Esto podría volvernos bastante escépticos sobre esta apariencia, pero el propio Pablo aparentemente tuvo contacto personal con esta gente, ya que sabía que algunos habían muerto. Esto se ve en el comentario de Pablo entre paréntesis, "la mayoría de los cuales permanecen hasta ahora, pero algunos se han quedado dormidos". ¿Por qué Pablo agrega esta observación? El gran erudito del Nuevo Testamento de la Universidad de Cambridge, C. H. Dodd, responde: "Difícilmente puede haber un propósito al mencionar el hecho de que la mayoría de los 500 siguen vivos, a menos que Pablo diga, en efecto, 'Los testigos están allí para que se les pregunte'".[478] Aviso: Pablo nunca podría haber dicho esto si el evento no hubiera ocurrido. No pudo haber desafiado a las personas a preguntar a los testigos si el evento nunca se había llevado a cabo y no había testigos. Pero evidentemente hubo testigos de este evento, y Pablo sabía que algunos de ellos habían muerto ya. Por lo tanto, el evento debe haber tenido lugar.

Creo que esta aparición no está relacionada en los Evangelios porque probablemente tuvo lugar en Galilea. Al unir las diversas apariciones en los

Evangelios, parece que ocurrieron primero en Jerusalén, luego en Galilea y luego en Jerusalén nuevamente. La aparición de los quinientos tendría que ser al aire libre, tal vez en una ladera a las afueras de una aldea de Galilea. En Galilea, miles se habían reunido para escuchar a Jesús enseñar durante su ministerio. Dado que los Evangelios centran su atención en las apariciones en Jerusalén, no tenemos ninguna historia de esta aparición para los quinientos porque probablemente ocurrió en Galilea. Una posibilidad intrigante es que esta fue la apariencia predicha por el ángel en la historia de la pasión anterior a Marcos y descrita por Mateo (28: 16-17).

d) Aparición a Jacobo. La siguiente aparición es una de las más sorprendentes de todas: se le apareció a Jacobo, el hermano menor de Jesús. Lo que hace que esto sea sorprendente es que aparentemente ni Jacobo ni ninguno de los hermanos menores de Jesús creyeron en Jesús durante su vida (Marcos 3:21, 31-35, Juan 7:1-10). No creían que él fuera el Mesías, o un profeta, o incluso alguien especial. Según el criterio de la vergüenza, esta es sin duda una faceta histórica de la vida y el ministerio de Jesús. Pero después de la resurrección, los hermanos de Jesús aparecen en la comunión cristiana en el aposento alto de Jerusalén (Hechos 1:14). No hay más mención de ellos hasta Hechos 12:17. Esta es la historia de la liberación de Pedro de la prisión por parte del ángel. ¿Cuáles son las primeras palabras de Pedro? "Informad de estas cosas a Jacobo". En Gálatas 1:19, Pablo habla de su visita de dos semanas a Jerusalén unos tres años después de su experiencia en Damasco. Él dice que además de Pedro, no vio a ninguno de los otros apóstoles, excepto a Jacobo, el hermano del Señor. Pablo al menos implica que Jacobo ahora estaba siendo reconocido como un apóstol. Cuando Pablo visitó Jerusalén nuevamente catorce años después, dice que había tres "columnas" de la iglesia en Jerusalén: Pedro, Juan y Jacobo (Gálatas 2:9). Finalmente, en Hechos 21:18, Jacobo es el único jefe de la iglesia de Jerusalén y del consejo de ancianos. No escuchamos más sobre Jacobo en el Nuevo Testamento; pero de Josefo, el historiador judío, nos enteramos de que Jacobo fue apedreado hasta la muerte ilegalmente por el Sanedrín en algún momento después del 60 d.C. por su fe en Cristo (Josefo, Antiquities of the Jews[Antigüedades de los Judíos] 20.200). No solo Jacobo sino también los otros hermanos de Jesús se hicieron creyentes y estuvieron activos en la predicación cristiana, como vemos en 1 Corintios 9:5 "¿Acaso no tenemos derecho a llevar con nosotros una esposa creyente, así como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?"

Ahora, ¿cómo se explica esto? Por un lado, parece cierto que los hermanos de Jesús no creyeron en él durante su vida. Por otro lado, es igualmente cierto que se convirtieron en cristianos fervientes, activos en la iglesia. La crucifixión de Jesús solo

confirmaría en la mente de Jacobo que las pretensiones mesiánicas de su hermano mayor eran engañosas, tal como él había pensado. Muchos de nosotros tenemos hermanos. ¿Qué se necesitaría para hacerte creer que tu hermano es el Señor, para que murieras por esta creencia, como lo hizo Jacobo? ¿Puede haber alguna duda de que la razón de esta notable transformación se encuentra en el hecho de que "entonces se apareció a Jacobo"? Incluso el crítico escéptico del Nuevo Testamento Hans Grass admite que la conversión de Jacobo es una de las pruebas más seguras de la resurrección de Jesucristo.[479]

e) Aparición a "todos los apóstoles". Esta aparición probablemente fue para un círculo limitado de misioneros cristianos algo más ancho que los Doce. Para tal grupo, vea Hechos 1:21-22. Una vez más, la facticidad de esta aparición está garantizada por el contacto personal de Pablo con los mismos apóstoles.

f) Aparición a Saulo de Tarso. La última aparición es tan sorprendente como la aparición de Jacobo: "El último de todos", dice Pablo, "también se me apareció a mí". La historia de la aparición de Jesús a Saulo de Tarso (o Pablo) a las afueras de Damasco se relata en Hechos 9:1-9 y luego se vuelve a relatar dos veces. El hecho de que este evento realmente haya ocurrido está establecido sin lugar a dudas por las referencias de Pablo en sus propias cartas.

Este evento cambió toda la vida de Saulo. Era un rabino, un fariseo, un respetado líder judío. Odiaba la herejía cristiana y estaba haciendo todo lo que estaba en su poder para acabar con ella. Incluso fue responsable de la ejecución de los creyentes cristianos. Entonces, de repente, abandonó todo. Dejó su posición como un respetado líder judío y se convirtió en un misionero cristiano: entró en una vida de pobreza, trabajo y sufrimiento. Fue azotado, golpeado, apedreado y dejado por muerto, naufragado tres veces, en constante peligro, privación y ansiedad. Finalmente, hizo el último sacrificio y fue martirizado por su fe en Roma. Y todo fue porque ese día, fuera de Damasco, vio a "Jesús nuestro Señor" (1 Corintios 9:1).

La lista de testigos de las apariciones postmortem de Jesús que Pablo transmite hace que sea indiscutible que individuos y grupos tuvieron tales experiencias.

2) Las narraciones de los Evangelios proporcionan una certificación múltiple e independiente de las apariciones postmortem de Jesús. Los Evangelios atestiguan de forma independiente las apariciones postmortem de Jesús, incluso en algunas de las mismas apariciones que se encuentran en la lista de Pablo. Wolfgang Trilling explica,

> De la lista en I Cor. 15 los informes particulares de los Evangelios ahora deben ser interpretados. Aquí puede ser de ayuda lo que dijimos acerca de los milagros de Jesús. Es imposible "probar" históricamente un milagro particular. Pero la totalidad de los informes

> milagrosos no permite ninguna duda razonable de que Jesús de hecho realizó "milagros". Eso se aplica análogamente los informes de apariciones. No es posible asegurar históricamente el evento particular. Pero la totalidad de los informes de las apariciones no permite ninguna duda razonable de que Jesús, de hecho, dio testimonio de sí mismo de esa manera.[480]

La conclusión de Trilling es en realidad demasiado modesta: porque así como podemos justificar inferir la historicidad de los milagros específicos de Jesús, como su alimentación de los 5.000, también podemos inferir la historicidad de algunas de las apariciones específicas. La aparición a Pedro está atestiguada independientemente por Pablo y Lucas (1 Corintios 15:5, Lucas 24:34) y es universalmente reconocida por los críticos. La aparición a los Doce está atestiguada independientemente por Pablo, Lucas y Juan (1 Corintios 15:5, Lucas 24:36-43, Juan 20:19-20) y nuevamente no está en disputa, incluso si muchos críticos son escépticos de las demostraciones físicas que asisten a esta aparición. La aparición a las mujeres discípulas está certificada independientemente por Mateo y Juan (Mateo 28:9-10, Juan 20:11-17) y goza, también, de la ratificación por el criterio de la vergüenza, dada la baja credibilidad otorgada al testimonio de la mujer. En general, se acepta que la ausencia de esta apariencia en la lista de apariciones en la tradición citada por Pablo es un reflejo de la misma incomodidad al citar a las mujeres testigos. Finalmente, que Jesús se apareció a los discípulos en Galilea está atestiguado independientemente por Marcos, Mateo y Juan (Marcos 16:7, Mateo 28:16-17, Juan 21). Tomadas secuencialmente, las apariencias siguen el patrón de Jerusalén-Galilea-Jerusalén, coincidiendo con las peregrinaciones festivas de los discípulos cuando regresaban a Galilea después de la Pascua/Fiesta de los Panes sin Levadura y viajaban de nuevo a Jerusalén dos meses más tarde para Pentecostés.

De esta evidencia, ¿qué deberíamos concluir? Podemos llamar a estas apariciones alucinaciones si queremos, pero no podemos negar que ocurrieron. El último crítico neotestamentario de la Universidad de Chicago, Norman Perrin, afirma: "Cuanto más estudiamos la tradición con respecto a las apariciones, más firme comienza a aparecer la roca sobre la que se basan".[481] Lüdemann es aún más enfático: "Puede considerarse como históricamente cierto que Pedro y los discípulos tuvieron experiencias después de la muerte de Jesús, en las cuales Jesús se les apareció como el Cristo resucitado".[482] La evidencia asegura que en distintas ocasiones diferentes personas y grupos tuvieron experiencias de ver a Jesús levantado de los muertos. Esta conclusión es prácticamente indiscutible y, por lo tanto, indudable.

3) Las apariciones de la resurrección fueron físicas, apariciones corporales. Hasta

ahora, la evidencia que he presentado no depende de la naturaleza de las apariciones postmortem de Jesús. Lo dejé abierto ya sea que fueran de naturaleza visionaria o física. Queda por verse si incluso las experiencias visionarias del Jesús resucitado se pueden explicar de manera plausible sobre la base de modelos psicológicos. Pero si las apariencias son de naturaleza física y corporal, entonces una explicación puramente psicológica se vuelve casi imposible. Por lo tanto, vale la pena examinar lo que podemos saber sobre la naturaleza de estas apariencias.

a) Pablo implica que las apariencias fueron físicas. Él hace esto de dos maneras. Primero, concibe el cuerpo de resurrección como físico. Todos reconocen que Pablo no enseña la inmortalidad del alma sola sino la resurrección del cuerpo. En 1 Corintios 15:42-44, Pablo describe las diferencias entre el cuerpo terrenal presente y el cuerpo de resurrección futuro, que será como el de Cristo. Traza cuatro contrastes esenciales entre el cuerpo terrenal y el cuerpo de resurrección:

El cuerpo terrenal es:	Pero el cuerpo de resurrección es:
Corruptible	Incorruptible
Deshonroso	Glorioso
Débil	Poderoso
Natural	Espiritual

Solo el último contraste podría hacernos pensar que Pablo no creía en un cuerpo físico de resurrección. Pero, ¿qué quiere decir con las palabras traducidas aquí como "natural/espiritual"? La palabra traducida como "natural" (psychikos) literalmente significa del "alma". Obviamente, Pablo no quiere decir que nuestro cuerpo presente está hecho de alma. Más bien por esta palabra quiere decir "dominado por o perteneciente a la naturaleza humana". Del mismo modo, cuando dice que el cuerpo de resurrección será "espiritual" (pneumatikos), no quiere decir "hecho de espíritu". Más bien, quiere decir "dominado por u orientado hacia el Espíritu". Es el mismo sentido de la palabra "espiritual" como cuando decimos que alguien es una persona espiritual. De hecho, fíjate en la forma en que Pablo usa exactamente esas mismas palabras en 1 Corintios 2:14-15:

> Pero el hombre natural [anthropos psychikos] no acepta las cosas del Espíritu de Dios, porque para él son necedad; y no las puede entender, porque se disciernen espiritualmente. En cambio, el que es espiritual [anthropos pneumatikos] juzga todas las cosas; pero él no es juzgado por nadie.

El hombre natural no quiere decir “hombre físico”, sino “hombre orientado hacia la naturaleza humana”. Y el hombre espiritual no significa “hombre intangible e invisible” sino “hombre orientado hacia el Espíritu”. El contraste es el mismo en 1 Corintios 15. El cuerpo terrenal presente será liberado de su esclavitud a la naturaleza humana pecaminosa y se volverá completamente empoderado y dirigido por el Espíritu de Dios. Por lo tanto, la doctrina de Pablo del cuerpo de resurrección implica una resurrección física.

Segundo, Pablo, y de hecho todo el Nuevo Testamento, hace una distinción conceptual (si acaso no lingüística) entre una aparición de Jesús y una visión de Jesús. Las apariciones de Jesús pronto cesaron, pero las visiones continuaron en la iglesia primitiva.[483] Ahora la pregunta es: ¿cuál es la diferencia entre una aparición y una visión? La respuesta del Nuevo Testamento parecería ser clara: una visión, aunque causada por Dios, estaba puramente en la mente, mientras que una aparición tuvo lugar “allá afuera” en el mundo externo.[484] Es instructivo comparar aquí la visión de Esteban de Jesús en Hechos 7 con las apariciones de resurrección de Jesús. Aunque Esteban vio una imagen corporal identificable, lo que vio fue la visión de un hombre, no un hombre que estaba físicamente allí, ya que ningún otro presente experimentó nada en absoluto. Por el contrario, las apariciones de la resurrección tuvieron lugar en el mundo “allá afuera” y podrían ser experimentadas por cualquiera que esté presente. Pablo pudo considerar acertadamente su experiencia en el camino de Damasco, aunque tuvo lugar después de la ascensión de Jesús, porque involucraba manifestaciones en el mundo externo, que los compañeros de Pablo también experimentaron en diversos grados. Por lo tanto, la distinción conceptual entre una visión y una aparición de Jesús también implica que las apariciones de la resurrección fueron físicas.

b) Los relatos de los Evangelios muestran que las apariencias fueron físicas y corporales. De nuevo, dos puntos merecen ser hechos. Primero, cada aparición de resurrección en los Evangelios es una apariencia física y corporal. El testimonio unánime de los Evangelios en este sentido es bastante impresionante. Si ninguna de las apariciones fue originalmente una aparición corporal física, entonces es muy extraño que tengamos un testimonio completamente unánime en los Evangelios de que todas ellas fueron físicas, sin rastro de las supuestas apariciones originales, no físicas. Una corrupción tan completa de la tradición oral en tan poco tiempo, mientras los testigos oculares todavía se acercaban, es muy poco probable.

En segundo lugar, si todas las apariciones fueron originalmente visiones no físicas,

entonces uno está en una pérdida total al explicar el aumento de los relatos de los Evangelios. Pues las apariciones físicas serían locura para los gentiles y una piedra de tropiezo para los judíos, ya que ninguno de los dos, por diferentes razones, podría tolerar la resurrección física de entre los muertos, pero estarían muy felices de aceptar las apariciones visionarias del difunto. Algunos críticos han sugerido que los motivos antidocéticos podrían haber provocado la materialización de las apariencias. Pero esta sugerencia tiene poco de credibilidad, ya que los docetistas no afirmaron, de hecho, apariciones de resurrección puramente visionarias. Además, los relatos de los Evangelios no evidencian el rigor de una apologética antidocética (habría que hacer más que la mera demostración de las heridas de Jesús, por ejemplo), y las tradiciones de apariciones datan antes de la aparición del docetismo en tal caso.

Para ser perfectamente sincero, el único motivo para negar la naturaleza física y corpórea de las apariciones postmortem de Jesús es uno filosófico, no histórico: tales apariciones serían milagros de la naturaleza de las proporciones más estupendas, y que muchos críticos no pueden digerir. Pero en ese caso uno necesita volver sobre sus pasos para pensar nuevamente sobre lo que teníamos que decir con respecto a la evidencia de la existencia de Dios y sobre el problema de los milagros. La mayoría de los críticos del Nuevo Testamento carecen de formación en filosofía y, por lo tanto, son ingenuos cuando se trata de estos temas.

Por lo tanto, sobre la base de estas tres líneas de evidencia, podemos concluir que el hecho de las apariciones postmortem de Jesús a varios individuos y grupos bajo una variedad de circunstancias está firmemente establecido históricamente y, además, que estas apariciones fueron corporales y físicas. Pero, ¿cómo explicamos estas apariciones? Eso me lleva a mi segundo punto principal.

Explicando las Apariciones de la Resurrección

Si uno niega que Jesús realmente resucitó de entre los muertos, entonces debe tratar de explicar las apariciones de la resurrección psicológicamente. Strauss creía que las apariciones de resurrección eran simplemente alucinaciones por parte de los discípulos. El defensor más prominente de esta visión hoy es el crítico alemán del Nuevo Testamento Gerd Lüdemann. ¿Cómo le va a la hipótesis cuando se evalúa según los criterios de McCullagh?

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. Como de costumbre, la teoría cumple este criterio.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La

hipótesis de la alucinación tiene un alcance explicativo limitado. No dice nada para explicar la tumba vacía. Por lo tanto, uno debe o bien negar el hecho de la tumba vacía y, por lo tanto, el entierro o bien unir alguna hipótesis independiente a la Hipótesis de la Alucinación para dar cuenta de la tumba vacía. Allison está en lo correcto al recordarnos que el alcance explicativo no es el único criterio ni siquiera el más importante para la evaluación teórica y que los eventos históricos suelen tener causas complejas.[485] Sin embargo, si todo sigue igual, se preferirá la hipótesis más simple y, dado que no todos las cosas son iguales, también consideraremos el poder explicativo, la verosimilitud, etc. de la Hipótesis de la Alucinación antes de emitir nuestro juicio final.

Nuevamente, la Hipótesis de la Alucinación no dice nada para explicar el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Aunque Allison hace mucho por las supuestas similitudes entre las apariciones postmortem de Jesús y las visiones de los recientemente fallecidos por parte de los desconsolados, la lección primordial de tales historias fascinantes es que los desconsolados no como resultado de tales experiencias, por real y tangible que parezca, concluyen que el difunto ha regresado físicamente a la vida, más bien se ve al fallecido en la otra vida. Como Wright observa, para alguien en el mundo antiguo, las visiones del difunto no son evidencia de que la persona esté viva, ¡sino evidencia de que está muerto![486] Además, en un contexto judío otras interpretaciones más apropiadas que la resurrección de tales experiencias están cerca de la mano. Dunn exige,

> ¿Por qué concluyeron que fue Jesús resucitado de entre los muertos? ¿Por qué no simplemente una visión del hombre muerto? ¿Por qué las visiones no se "desarrollaron" con el ingenuo de la expectativa apocalíptica, viniendo sobre las nubes de gloria y cosas por el estilo...? ¿Por qué sacar la asombrosa conclusión de que la resurrección escatológica ya había tenido lugar en el caso de un solo individuo separado de la resurrección general y anterior a ella?[487]

Como lo indica la última pregunta de Dunn, la inferencia de que "ha resucitado de entre los muertos", tan natural para nuestros oídos, hubiera sido completamente antinatural para un judío del primer siglo. En el pensamiento judío, ya existía una categoría perfectamente adecuada para describir la experiencia postulada de Pedro: Jesús había sido trasladado al cielo. El propio Allison admite: "Si no hubiera razones para creer que su cuerpo había vuelto a la vida, nadie habría pensado de él, contra toda expectativa, como resucitado de entre los muertos. Ciertamente, las visiones o los encuentros percibidos con un Jesús postmortem no habrían proporcionado por sí

mismos tal razón".[488] Por lo tanto, incluso teniendo alucinaciones, la creencia en la resurrección de Jesús permanece sin explicación.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. La Hipótesis de la Alucinación podría tener un poder explicativo débil incluso cuando se trata de las apariencias. Supongamos que Pedro fuera uno de esos individuos que experimenta una visión de un ser querido fallecido. ¿Esta hipótesis sería suficiente para explicar las apariciones de la resurrección? En realidad, no, porque la diversidad de las apariencias rompe los límites de cualquier cosa que se encuentre en los libros de casos psicológicos. Jesús apareció no solo una vez, sino muchas veces; no en un solo lugar y circunstancia sino en una variedad de lugares y circunstancias; no solo a un individuo, sino a diferentes personas; no solo a individuos, sino a varios grupos; no solo a los creyentes, sino también a los incrédulos e incluso enemigos. Posicionar una reacción en cadena entre los discípulos no resolverá el problema porque personas como Jacobo y Pablo no están en la cadena. Quienes explican las apariciones de la resurrección psicológicamente se ven obligados a construir una imagen compuesta al reunir diferentes casos no relacionados de experiencias alucinatorias, lo que solo sirve para subrayar el hecho de que no hay nada como las apariciones de la resurrección en los libros de casos psicológicos.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. Lüdemann intenta hacer su Hipótesis de la Alucinación plausible por un psicoanálisis de Pedro y Pablo, según el cual ambos trabajaron bajo complejos de culpa que encontraron liberación en las alucinaciones de Jesús. Pero el psicoanálisis de Lüdemann es inverosímil por tres razones: en primer lugar, el uso que hace Lüdemann de la psicología profunda se basa en ciertas teorías de Jung y Freud, que son muy controvertidas. En segundo lugar, no hay datos suficientes para hacer un psicoanálisis de Pedro y Pablo. El psicoanálisis es tan difícil de llevar a cabo incluso con los pacientes en el sillón del psicoanalista, por así decirlo, pero es casi imposible con figuras históricas. Es por esa razón que el género de la psicobiografía es rechazado hoy. Finalmente, en tercer lugar, la evidencia que tenemos sugiere que Pablo no luchó con un complejo de culpa, como supone Lüdemann. Hace casi cincuenta años, el estudioso sueco Krister Stendahl señaló que los lectores occidentales han tendido a interpretar a Pablo a la luz de las luchas de Martín Lutero con la culpa y el pecado. Pero Pablo (o Saulo) el fariseo no experimentó esa lucha. Stendahl escribe:

> En contraste, Pablo, un judío muy feliz y exitoso, alguien que puede decir "en cuanto a la justicia de la ley, [yo fui] hallado irreprensible" (Filipenses 3.6). Eso es lo que dice. No tiene dificultades, ni problemas, ni remordimientos de conciencia. Él es un alumno

> estrella, el estudiante a obtener la beca de postgrado de mil dólares en el Seminario de Gamaliel.... En ninguna parte de los escritos de Pablo hay alguna indicación... que psicológicamente Pablo tuvo algún problema de conciencia.[489]

Para justificar su retrato de un Pablo culpable, Lüdemann se ve obligado a interpretar Romanos 7 en términos de la experiencia precristiana de Pablo. Pero, como observa Hans Kessler, esta interpretación es rechazada por "casi todos los expositores" desde fines de la década de 1920.[490] Por lo tanto, el psicoanálisis de Lüdemann es positivamente inverosímil.

Un segundo aspecto en el que la Hipótesis de la Alucinación es inverosímil es su interpretación de las apariciones como experiencias meramente visionarias. Lüdemann reconoce que la Hipótesis de la Alucinación depende de la presuposición de que lo que Pablo vio en el camino de Damasco fue lo mismo que experimentaron todos los demás discípulos: "Cualquiera que no comparta [esta] presuposición no podrá dar ningún sentido" a lo que tiene que decir. Pero esta presuposición es infundada. Muchos de los oponentes de Pablo negaron su verdadero apostolado, por lo que Pablo está ansioso por incluirse junto con los otros apóstoles que vieron a Cristo. John Dominic Crossan explica: "Pablo necesita en I Cor 15 igualar su propia experiencia con la de los apóstoles precedentes. Igualar, es decir, su validez y legitimidad, pero no necesariamente su modo o manera.... No se debe suponer que la propia revelación de Pablo es el modelo para todos los demás".[491] Pablo está tratando de llevar su experiencia a la objetividad y realidad de la experiencia de los discípulos, no para diluir su experiencia en una visión meramente visionaria. Entonces, con respecto tanto a su psicoanálisis de los testigos como a su reducción de las apariciones a experiencias visionarias, la Hipótesis de la Alucinación adolece de inverosimilitud.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. La versión de Lüdemann de la Hipótesis de la Alucinación es ad hoc de varias maneras: supone que los discípulos huyeron a Galilea después del arresto de Jesús, que Pedro estaba tan obsesionado con la culpa que proyectó una alucinación de Jesús, que los otros discípulos también fueron propensos a las alucinaciones, y que Pablo tuvo una lucha con la ley judía y una atracción secreta al cristianismo.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que las hipótesis rivales. Algunas de las creencias aceptadas por los eruditos del Nuevo Testamento hoy que tienden a desconfirmar la Hipótesis de la Alucinación, al menos como la presenta Lüdemann, incluyen la creencia de que Jesús recibió una sepultura

honorable por parte de José de Arimatea, que la tumba de Jesús fue descubierta vacía por las mujeres, que el psicoanálisis de figuras históricas no es factible, que Pablo estaba básicamente satisfecho con su vida bajo la ley judía, y que el Nuevo Testamento hace una distinción entre una visión y una aparición de resurrección.

7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). La Hipótesis de la Alucinación sigue siendo una opción viva hoy y en ese sentido ha superado a sus rivales naturalistas. Pero la pregunta es si supera a la Hipótesis de Resurrección.

De lo anterior, llegamos a la conclusión de que está bien establecido que en múltiples y variadas circunstancias, diferentes individuos y grupos vieron a Jesús física y corporalmente vivo. Además, no hay una buena manera de explicar esto psicológicamente. Entonces, una vez más, si rechazamos la resurrección de Jesús como la única explicación razonable de las apariciones de resurrección, nos quedamos con un misterio inexplicable.

El Origen de la Fe Cristiana

El tercer hecho del cual puede inferirse la resurrección de Jesús es el mismo origen de la fe cristiana. Este hecho ocupa un lugar destacado en el argumento histórico de Wright para la resurrección de Jesús. De hecho, todo el libro de Wright La Resurrección del Hijo de Dios probablemente se entiende mejor como el desarrollo más completo y sofisticado de este tercer punto del caso general, porque en realidad defiende la historicidad de la tumba vacía de Jesús y las apariciones postmortem sobre la base del origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Tal procedimiento subestima la evidencia histórica de la resurrección de Jesús, ya que se pueden ofrecer pruebas independientes en nombre de la tumba vacía y las apariciones postmortem, como hemos visto y como la mayoría de los críticos reconocen. Aun así, el procedimiento de Wright sirve para llamar la atención sobre el poder de este tercer punto.

El Hecho del Origen de la Fe Cristiana

Incluso los estudiosos escépticos del Nuevo Testamento admiten que los primeros discípulos al menos creían que Jesús había resucitado de entre los muertos. De hecho, anclaron casi todo allí; para tomar solo un ejemplo: la creencia de que Jesús era el Mesías. Los judíos no tenían ninguna concepción de un Mesías que, en lugar de triunfar sobre los enemigos de Israel, fuera vergonzosamente ejecutado por ellos como un criminal.

Se suponía que el Mesías sería una figura triunfante que se ganaría el respeto de judíos y gentiles por igual y que establecería el trono de David en Jerusalén. Un Mesías que no pudo liberar y reinar, que fue derrotado, humillado y asesinado por sus enemigos, es una contradicción en los términos. En ninguna parte los textos judíos hablan de tal "Mesías". Por lo tanto, como enfatiza Wright, "La crucifixión de Jesús, entendida desde el punto de vista de cualquier espectador, simpatizante o no, estaba destinada a haber aparecido como la destrucción completa de cualquier tipo de pretensiones o posibilidades mesiánicas que él o sus seguidores podrían haber insinuado".[492] Es difícil enfatizar demasiado qué desastre fue la crucifixión para la fe de los discípulos. La muerte de Jesús en la cruz significó el final humillante para cualquier esperanza que se hubiera tenido de que él era el Mesías.

Pero la creencia en la resurrección de Jesús revirtió la catástrofe de la crucifixión. Debido a que Dios había resucitado a Jesús de los muertos, después de todo, se lo veía como el Mesías. Así, Pedro proclama en Hechos 2:32, 36: "A este Jesús resucitó Dios.... Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo". Sobre la base de creer en su resurrección, los discípulos podían creer que Jesús era el Mesías.

No es de extrañar, por lo tanto, que la creencia en la resurrección de Jesús fuera universal en la iglesia cristiana primitiva. Helmut Koester señala que la fórmula tradicional citada en 1 Corintios 15:3-7 en la que el "evangelio" se define como la muerte, la sepultura, la resurrección y las apariciones de Cristo hace probable que esta comprensión del evangelio se remonte al mismo comienzo de la iglesia en Jerusalén. "Lo que Pablo predicó nunca fue objeto de controversia entre la misión de Pablo y la iglesia en Jerusalén. La muerte y resurrección de Jesús fue el evento en el cual se basó su proclamación común".[493] Algunos críticos han especulado sobre si había una comunidad de creyentes dedicada exclusivamente a los dichos del Documento Q que no creían en la pasión y resurrección de Jesús. Pero Meier rechaza esta conjetura y comenta que las únicas dos comunidades Q que realmente conocemos eran las iglesias de Mateo y Lucas, y que ambas valoraban la tradición de la pasión. "La idea de que alguna comunidad cristiana de primera generación proclamó los dichos de Q sin ningún... interés en la muerte y resurrección de Jesús simplemente no se verifica con los datos....".[494] Günther Bornkamm lo resume así: "La fe Pascual de los primeros discípulos... no fue la experiencia peculiar de algunos entusiastas o una opinión teológica peculiar de unos pocos apóstoles, que con el tiempo tuvieron la suerte de triunfar. No, todos estaban en unidad con la creencia y la confesión del Resucitado".[495]

Algunos críticos han tratado de evitar esta conclusión manteniendo con Bultmann que los primeros discípulos no distinguieron entre la resurrección de Jesús y su ascensión al cielo. La proclamación primitiva fue de la exaltación de Jesús, que más tarde se convirtió en su resurrección y ascensión. En efecto, entonces, la creencia cristiana primitiva no estaba en la resurrección de Jesús, por lo que no hay nada que explicar más allá de la creencia en su exaltación. Wright es muy crítico con tal sugerencia:

> La idea de que originalmente no había diferencia para los primeros cristianos entre la resurrección y la exaltación/ascensión es una ficción del siglo XX, basada en una lectura errónea de Pablo. En realidad, el relato de Bultmann es resbaladizo en el punto crucial: aunque él dice que no hubo diferencia entre la resurrección y la ascensión, lo que quiere decir es que no había ninguna creencia temprana en la "resurrección" en absoluto, ya que... la palabra "resurrección" y sus cognados no se usaban para denotar una extensión no corporal de la vida en un reino celestial, por muy glorioso que fuera. Había muchas palabras para denotar la exaltación celestial; "resurrección" nunca es uno de ellas.... Bultmann por lo tanto tiene que postular, aunque ha tapado este gran movimiento, que en algún punto a mitad del primer siglo, alguien que había creído previamente que Jesús simplemente había "ido al cielo cuando murió" comenzó a usar, para denotar esta creencia, un lenguaje que nunca antes había tenido ese significado y continuó sin significarlo en el paganismo, el judaísmo o el cristianismo a partir de entonces, es decir, el lenguaje de la resurrección.... Es más, Bultmann tiene que suponer que, aunque esta teoría sobre un cuerpo resucitado era algo nuevo dentro de la iglesia cristiana, que ya era muy diversa, se hizo dominante casi de inmediato, de modo que todos los rastros de la visión original –que Jesús no resucitó de entre los muertos, sino que simplemente "se fue al cielo", aunque en una capacidad exaltada– han desaparecido de la vista histórica.[496]

Dada la fecha, por ejemplo, de la tradición citada por Pablo en 1 Corintios 15:3-5, la hipótesis de Bultmann amenaza con derrumbarse en una teoría de conspiración similar a la del deísmo del siglo XVIII, que es la reductio ad absurdum de su hipótesis. La resurrección, que según la evidencia es la creencia primitiva, conlleva exaltación y, dado que Jesús ya no está presente, la ascensión al cielo; pero una evolución inversa, desde la exaltación hasta la resurrección física y la ascensión, no se sigue del concepto de exaltación.

Por lo tanto, el origen del cristianismo depende de la creencia de los primeros discípulos de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos. Pero la pregunta es: ¿cómo se explica el origen de esa creencia? Como dice R. H. Fuller, incluso el crítico más escéptico debe plantear alguna X misteriosa para que el movimiento avance.[497] Pero ¿cuál es esa X?

Explicando el Origen de la Fe Cristiana

Si uno niega que la resurrección en sí fue esa X, entonces uno debe explicar la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús como el resultado de influencias cristianas, influencias paganas o influencias judías. Es decir, uno debe sostener que los discípulos llegaron a creer en la resurrección de Jesús ya sea por la influencia del cristianismo primitivo, la influencia de las religiones paganas o la influencia de las creencias judías.

¿De Influencias Cristianas?

Ahora bien, es evidente que la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús no puede explicarse como resultado de las influencias cristianas, simplemente porque todavía no había cristianismo. Dado que la creencia en la resurrección de Jesús fue en sí misma el fundamento del cristianismo, no puede explicarse como el producto posterior del cristianismo.

¿De Influencias Paganas?

Pero tampoco se puede explicar la creencia en la resurrección de Jesús como el resultado de influencias paganas en los discípulos. Alrededor del final del siglo XIX hasta el siglo XX, en el apogeo de la escuela de historia de las religiones, los eruditos en religión comparada recogieron paralelismos con las creencias cristianas en otros movimientos religiosos, y algunos pensaron en explicar esas creencias, incluida la creencia en la resurrección de Jesús, como resultado de la influencia de tales mitos.

El movimiento pronto colapsó, sin embargo, principalmente debido a dos factores: primero, los estudiosos se dieron cuenta de que los paralelos eran falsos. El mundo antiguo era una cornucopia eficaz de mitos de dioses y héroes. Los estudios comparativos en religión y literatura requieren sensibilidad a sus similitudes y diferencias, o la distorsión y confusión inevitablemente resultarán. Desafortunadamente, aquellos que adujeron paralelismos con la resurrección de Jesús no ejercieron tal sensibilidad. Muchos de los supuestos paralelos son en realidad historias de apoteosis, la divinización y asunción del héroe al cielo (Hércules, Rómulo). Otros son historias de desapariciones, que afirman que el héroe se ha desaparecido hacia una esfera superior (Apolonio de Tiana, Empédocles). Otros son símbolos estacionales para el ciclo de cultivo, ya que la vegetación muere en la estación seca y vuelve a la vida en la estación lluviosa (Tammuz, Osiris, Adonis).

Algunas son expresiones políticas de adoración al Emperador (Julio César, César Augusto). Ninguno de estos es paralelo a la idea judía de la resurrección de los muertos. David Aune, un especialista en literatura comparativa de Oriente Próximo, concluye: "Ningún paralelo [con las tradiciones de la resurrección] se encuentra en la biografía grecorromana".[498] De hecho, la mayoría de los eruditos han llegado a dudar si realmente había mitos de deidades de vida, muerte y resurrección en absoluto. En el mito de Osiris, uno de los mitos estacionales simbólicos más conocidos, Osiris realmente no vuelve a la vida sino que simplemente continúa existiendo en el reino inferior de los difuntos. En una revisión reciente de la evidencia, T. N. D. Mettinger informa: "Desde la década de 1930...se ha desarrollado un consenso en el sentido de que las 'deidades de vida, muerte y resurrección' murieron pero no regresaron o no volvieron a vivir.... Aquellos que todavía piensan de manera diferente son considerados como miembros residuales de una especie casi extinta".[499] El mismo Mettinger cree que los mitos de vida, muerte y resurrección existían en los casos de Dumuzi, Baal y Melkart; pero reconoce que tales símbolos son bastante diferentes de la creencia cristiana primitiva en la resurrección de Jesús:

> Las deidades de vida, muerte y resurrección estaban estrechamente relacionadas con el ciclo estacional. Su muerte y retorno se vieron reflejados en los cambios de la vida vegetal. La muerte y la resurrección de Jesús es un evento único, no repetido, y sin relación con los cambios estacionales.... No hay, hasta donde yo sé, ninguna evidencia prima facie de que la muerte y la resurrección de Jesús sea una construcción mitológica, que se base en los mitos y ritos de las deidades de vida, muerte y resurrección del mundo circundante. Mientras se estudia con provecho en el contexto de la creencia de la resurrección judía, la fe en la muerte y resurrección de Jesús conserva su carácter único en la historia de las religiones. El enigma permanece.[500]

Observe el comentario de Mettinger de que la creencia en la resurrección de Jesús puede ser estudiada provechosamente en el contexto de las creencias de la resurrección judía (no de la mitología pagana). Aquí vemos uno de los principales cambios en los estudios del Nuevo Testamento a lo largo del último siglo, lo que antes señalé como el reclamo judío de Jesús. Los eruditos se dieron cuenta de que la mitología pagana es simplemente el contexto interpretativo incorrecto para entender a Jesús de Nazaret. Evans ha llamado a este cambio el "Eclipse de la Mitología" en la investigación de la Vida de Jesús.[501] Jesús y sus discípulos fueron judíos palestinos del primer siglo, y es en ese contexto que deben ser entendidos. La falsedad de los supuestos paralelos es solo una indicación de que la mitología pagana es el contexto

interpretativo incorrecto para entender la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús.

Segundo, no hay conexión causal entre los mitos paganos y el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Los judíos estaban familiarizados con las deidades estacionales (Ezequiel 37:1-14) y los consideraron aborrecibles. Por lo tanto, como señala Gerhard Kittel, no hay rastros de cultos de deidades de vida, muerte y resurrección en la Palestina del primer siglo.[502] En cualquier caso, seguramente Grass no exagera cuando dice que sería "completamente inconcebible" que los discípulos originales hayan sinceramente llegado a creer que Jesús de Nazaret había resucitado de entre los muertos porque habían oído hablar de los mitos paganos de vida, muerte y resurrección de los dioses estacionales.[503]

¿De Influencias Judías?

La verdadera pregunta, entonces, es: ¿habrían llegado a creer los discípulos que Jesús había resucitado de entre los muertos debido a las influencias judías? Nuevamente, la respuesta parece ser no. Para entender esto, necesitamos ver cuál era la concepción judía de la resurrección. La creencia en la resurrección de los muertos se menciona explícitamente tres veces en el Antiguo Testamento: Isaías 26:19, Ezequiel 37 y Daniel 12:2. Durante el período intertestamentario, la creencia en la resurrección de los muertos se convirtió en una esperanza generalizada. En la época de Jesús, el partido de los fariseos mantenía esta creencia, aunque el partido de los saduceos la negaba. Entonces, la creencia en la resurrección no era en sí misma algo nuevo, sino que era una creencia judía prominente.

Pero la concepción judía de la resurrección difería en al menos dos aspectos fundamentales de la resurrección de Jesús. Primero, en el pensamiento judío, la resurrección siempre ocurría después del fin del mundo. Joachim Jeremias explica:

> El judaísmo antiguo no sabía de una resurrección anticipada como un evento de la historia. En ninguna parte se encuentra en la literatura nada comparable a la resurrección de Jesús. Ciertamente, se conocían las resurrecciones de los muertos, pero siempre se trataba de resucitaciones, el regreso a la vida terrenal. En ningún lugar de la literatura judaica tardía se trata una resurrección a la doxa [gloria] como un acontecimiento de la historia.[504]

Para un judío, la resurrección siempre ocurría después del final de la historia. Él no tenía ninguna concepción de una resurrección dentro de la historia. Encontramos este típico marco de pensamiento judío en los Evangelios mismos, por ejemplo, Juan 11:23-24. Aquí Jesús está a punto de resucitar a Lázaro de entre los muertos. Él le

dice a Marta: “Tu hermano resucitará”. ¿Cuál es su respuesta? “Marta le contestó: Yo sé que resucitará en la resurrección, en el día final”. No tenía ninguna idea de una resurrección en la historia; ella pensó que Jesús estaba hablando de la resurrección en el fin del mundo. Creo que es por esta misma razón que los discípulos tuvieron tantos problemas para entender las predicciones de Jesús sobre su propia resurrección. Pensaron que estaba hablando de la resurrección en el fin del mundo. Mire Marcos 9:9-11, por ejemplo.

> Cuando bajaban del monte, les ordenó que no contaran a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del Hombre resucitara de entre los muertos. Y se guardaron para sí lo dicho, discutiendo entre sí qué significaría resucitar de entre los muertos. Y le preguntaron, diciendo: ¿Por qué dicen los escribas que Elías debe venir primero?

Aquí Jesús predice su resurrección, y ¿qué preguntan los discípulos?:“¿Por qué dicen los escribas que Elías debe venir primero?” En el judaísmo del primer siglo se creía que el profeta Elías vendría nuevamente antes del gran y terrible Día del Señor, el día del juicio cuando los muertos serían resucitados. Los discípulos no podían entender la idea de una resurrección ocurriendo dentro de la historia antes del fin del mundo. Por lo tanto, las predicciones de Jesús simplemente los confundieron. Por lo tanto, dada la concepción judía de la resurrección, los discípulos después de la crucifixión de Jesús no habrían pensado que ya había sido levantado. Solo esperarían la resurrección en el último día y, de acuerdo con la costumbre judía, tal vez conservara su tumba como un santuario donde sus huesos podrían descansar hasta la resurrección.

Segundo, en el pensamiento judío, la resurrección siempre fue la resurrección de todos los justos o de todas las personas. No tenían idea de la resurrección de un individuo aislado. Ulrich Wilckens informa:

> Porque en ninguna parte los textos judíos hablan de la resurrección de un individuo que ocurre antes de la resurrección de los justos en el tiempo del fin y está diferenciada y separada de ella; en ninguna parte la participación de los justos en la salvación en el tiempo final depende de su pertenencia al Mesías, que fue levantado de antemano como “primicias de los que durmieron” (1 Corintios 15:20).[505]

La observación de Wilckens de que no existía conexión entre la resurrección del creyente individual y la resurrección previa del Mesías es un eufemismo. Porque no existía ninguna creencia en la resurrección previa del Mesías en absoluto. Es por eso

que no encontramos ejemplos de afirmaciones comparables a las de los discípulos de Jesús. Wright ha insistido en este punto. "Todos los seguidores de los movimientos mesiánicos del primer siglo estaban fanáticamente comprometidos con la causa.... Pero en ningún caso durante todo el siglo anterior a Jesús y el siglo después, oímos que ningún grupo judío dijo que su líder ejecutado había resucitado de entre los muertos, y que ese realmente era el Mesías después de todo".[506] Wright nos invita a suponer que los discípulos estaban convencidos, por otros motivos, de que Jesús era el Mesías.

> Esto no habría llevado a los primeros discípulos a decir que había resucitado de entre los muertos. Un cambio en el significado de "Mesías", sí (ya que nadie en el primer siglo supuso que el Mesías moriría en manos de los paganos); pero no una afirmación de su resurrección. No hay textos judíos del segundo templo que hablen del Mesías resucitado de entre los muertos. Nadie hubiera pensado en decir: "Yo creo que ese era realmente el Mesías; por lo tanto, debe haber resucitado de entre los muertos".[507]

Los discípulos no tenían idea de la resurrección de un individuo aislado, especialmente del Mesías. Por lo tanto, después de la crucifixión de Jesús, todo lo que pudieron hacer fue esperar con anhelo la resurrección general de los muertos para ver nuevamente a su Maestro.

Por estas dos razones, entonces, no podemos explicar la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús como resultado de las influencias judías. O, como dice Wright, se debe dar alguna explicación suficiente para estas dos mutaciones peculiares de la creencia tradicional judía en la resurrección que ocurrió dentro del cristianismo primitivo. Por sí solos, los discípulos nunca habrían llegado a creer que la resurrección de Jesús ya había ocurrido. C. F. D. Moule pregunta:

> Si la llegada a la existencia de los nazarenos, un fenómeno innegablemente atestiguado por el Nuevo Testamento, abre un gran agujero en la historia, un agujero del tamaño y la forma de la resurrección, ¿qué propósito tiene el historiador secular al detenerlo?... El nacimiento y el rápido crecimiento de la Iglesia Cristiana... sigue siendo un enigma sin resolver para cualquier historiador que se niegue a tomar en serio la única explicación ofrecida por la Iglesia misma.[508]

Trasposición versus Resurrección

Pero empujemos el argumento un poco más. Supongamos que los discípulos no fueron simplemente "abandonados" después de la crucifixión. Supongamos que de alguna manera la tumba de Jesús se encontró vacía y el impacto de encontrar la

tumba vacía hizo que los discípulos vieran alucinaciones de Jesús. La pregunta es: ¿habrían llegado a la conclusión de que había resucitado de entre los muertos? Es cierto que esas suposiciones enfrentan formidables objeciones por derecho propio; pero seamos generosos y supongamos que esto es lo que sucedió. ¿Los discípulos habrían llegado a la conclusión de que Jesús había resucitado de entre los muertos?

La respuesta parece ser, no. Las alucinaciones, como proyecciones de la mente, no pueden contener nada nuevo. Por lo tanto, dadas las creencias judías actuales sobre la vida después de la muerte, los discípulos, si proyectasen alucinaciones de Jesús, habrían visto a Jesús en el cielo o en el seno de Abraham, donde se creía que moraban las almas de los justos hasta la resurrección. Y tales visiones no habrían causado la creencia en la resurrección de Jesús.

A lo sumo, solo habría llevado a los discípulos a decir que Jesús había sido traspuesto o trasladado al cielo, no resucitado de entre los muertos. En el Antiguo Testamento, figuras como Enoc y Elías fueron retratados como si no hubieran muerto, sino como traspuestos directamente al cielo. En un escrito judío extracanónico llamado El Testamento de Job (40), se cuenta la historia de la trasposición de dos niños asesinados en el colapso de una casa. Los niños mueren cuando la casa se derrumba, pero cuando los rescatistas limpian los escombros, no se encuentran sus cuerpos. Mientras tanto, la madre ve una visión de los dos niños glorificados en el cielo, a donde han sido traspuestos por Dios. Es necesario enfatizar que para el judío una trasposición no es lo mismo que una resurrección. La trasposición es el traslado corporal de alguien de este mundo al cielo. La resurrección es el levantamiento de un hombre muerto en el universo del espacio-tiempo. Son categorías distintas.

Por lo tanto, dadas las creencias judías sobre la trasposición y la resurrección, los discípulos, habiendo visto las visiones celestiales de Jesús, no habrían predicado que Jesús había resucitado de los muertos. A lo sumo, la tumba vacía y las alucinaciones de Jesús les habrían hecho creer en la trasposición de Jesús a la gloria, porque esto estaba en consonancia con su marco de pensamiento judío. Pero no habrían llegado a creer que Jesús había resucitado de los muertos, porque esto contradecía la creencia judía en al menos dos aspectos fundamentales.

El origen del cristianismo se debe a la creencia de los primeros discípulos de que Dios había resucitado a Jesús de los muertos. Esa creencia no puede ser explicada plausiblemente en términos de influencias cristianas, paganas o judías. Incluso si concedemos que la tumba quedó vacía de alguna manera y los discípulos vieron alucinaciones –posiciones que hemos visto que son falsas de todos modos– el origen

de la creencia en la resurrección de Jesús todavía no puede explicarse de manera plausible. Tales eventos habrían llevado a los discípulos a decir sólo que Jesús había sido traspuesto al cielo, no resucitado. El origen de la fe cristiana es, por lo tanto, inexplicable, a menos que Jesús realmente haya resucitado de entre los muertos.

Conclusión

Ahora estamos listos para resumir nuestras tres discusiones. Primero, vimos que numerosas líneas de evidencia histórica prueban que la tumba de Jesús fue encontrada vacía por un grupo de sus seguidoras. En segundo lugar, vimos que varias líneas de evidencia histórica establecieron que en numerosas ocasiones y en diferentes lugares Jesús apareció física y corporalmente vivo a varios testigos. Y finalmente, vimos que el mismo origen de la fe cristiana depende de la creencia de los primeros discípulos de que Dios había resucitado a Jesús de Nazaret de entre los muertos.

A medida que uno reflexiona sobre esta evidencia, llama la atención con qué éxito los hechos históricos que subyacen a la inferencia a la resurrección de Jesús superan las pruebas de autenticidad recibidas. Una mirada a nuestro caso en nombre de la historicidad de la resurrección de Jesús revela que gran parte de la evidencia que he reunido se basa en una aplicación implícita de los criterios estándar de autenticidad. Por ejemplo, aquí hay ejemplos de criterios estándar puestos en obra en nuestro argumento histórico para la resurrección de Jesús:

1) Atestiguación o testimonio múltiple. Vimos que los relatos del entierro y el sepulcro vacío se atestiguan de forma múltiple por un número notable de fuentes independientes ya veces extremadamente tempranas. Las apariciones de la resurrección gozan de múltiples testimonios de las tradiciones paulina y evangélica, y las últimas se multiplican el testimonio de las apariciones de Jesús, en algunos casos las mismas. Y, por supuesto, el hecho de que los primeros discípulos llegaron a creer en la resurrección de Jesús está atestiguado en todo el Nuevo Testamento.

2) Diferencia. El tercer punto en nuestro caso basado en el origen de la fe cristiana es un claro ejemplo de la aplicación de este criterio, ya que el argumento consiste en mostrar que el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús no puede explicarse como el resultado de cualquiera de las influencias judías anteriores, debido a su diferencia, o como una retracción de la teología cristiana.

3) Vergüenza. El entierro de Jesús por José de Arimatea es apoyado por este criterio, ya que el entierro de un sanedrista es incómodo para la iglesia, cuyos líderes abandonaron a Jesús. El argumento para el descubrimiento de la tumba vacía por

mujeres es una ilustración sobresaliente de la aplicación de este criterio, ya que su papel en la historia fue inútil, por no decir contraproducente, para la iglesia primitiva y habría sido mucho mejor ejercido por los hombres.

4) Contexto y expectativa. Nuevamente, el argumento concerniente al origen del camino cristiano apela a la ausencia de cualquier expectativa en el judaísmo de un Mesías ejecutado, mucho menos uno resucitado, para mostrar que la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús no puede ser plausiblemente explicada como la consecuencia de creencias y expectativas judías

5) Rastros semíticos. Los arameísmos juegan un papel en mostrar que la tradición citada por Pablo en 1 Corintios 15:3-5 proviene de la iglesia primitiva en Jerusalén. También vimos rastros semíticos en el relato del sepulcro vacío preservado en la historia de la pasión previa a Marcos.

6) Efecto. De acuerdo con este criterio, se debe postular una causa adecuada para algún efecto establecido. La conversión de Jacobo y Pablo, la primera polémica judía sobre el supuesto robo del cuerpo por parte de los discípulos, y la transformación de los discípulos después de la crucifixión, todos constituyen efectos que apuntan a las apariciones de resurrección, la tumba vacía y la creencia de los discípulos de que Jesús resucitó como sus causas suficientes.

7) Principios de embellecimiento. Fue sobre la base de este criterio que argumenté que el recuento de Marcos del sepulcro vacío, en contraste con el relato apologética y teológicamente embellecido en el Evangelio de Pedro, no era una leyenda tardía.

8) Coherencia. El mismo hecho de que tenemos tres grandes hechos establecidos de manera independiente que apuntan a la resurrección de Jesús –a saber, la tumba vacía, las apariciones de resurrección y el origen de la fe cristiana– es un poderoso argumento de coherencia para la historicidad de la resurrección. Además, estos hechos se combinan de manera interesante; por ejemplo, la coherencia entre las apariciones de resurrección física de Jesús, las enseñanzas de Pablo sobre la naturaleza del cuerpo de resurrección y la tumba vacía.

9) Congruencia histórica. En otro lugar, he mostrado la congruencia histórica del entierro y las narraciones de la tumba vacía con lo que sabemos de las prácticas funerarias judías del siglo primero.[509]

Así, el complejo de hechos que hemos examinado en apoyo de la historicidad de la resurrección de Jesús pasa las mismas pruebas por la autenticidad que sirve para establecer el auténtico núcleo de dichos y hechos de Jesús y, por lo tanto, merece que se le conceda no menos grado de credibilidad que esas facetas del Jesús histórico.

Además, hemos visto cuán pobremente son las explicaciones típicas de estos tres

hechos cuando se evalúan mediante criterios estándar para la justificación de hipótesis históricas. Son especialmente débiles en cuanto a alcance y potencia explicativa y a menudo son altamente inverosímiles. Pero, ¿la Hipótesis de Resurrección es mejor para explicar este conjunto de pruebas? ¿Es una mejor explicación que las explicaciones naturalistas inverosímiles ofrecidas en el pasado? Para responder a estas preguntas, recordemos los siete criterios de McCullagh para probar una hipótesis histórica y aplicarlos a la hipótesis de que "Dios resucitó a Jesús de la muerte".

1) La hipótesis debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. Los teólogos dialécticos como Barth a menudo hablaban de la resurrección como un evento suprahistórico; pero a pesar de que la causa de la resurrección está más allá de la historia, ese evento, no obstante, tiene un margen histórico en la tumba vacía y en las apariciones de resurrección. Como muy bien lo expresó J. A. T. Robinson, no había simplemente nada para demostrar; más bien, no había nada para mostrar (es decir, una tumba vacía).[510] Además, está la fe cristiana misma para mostrarlo. El presente, los datos observables están principalmente en la forma de textos históricos que forman la base de la reconstrucción del historiador de los eventos Pascuales.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La hipótesis de la resurrección, como hemos visto, excede las contra explicaciones como las alucinaciones o la hipótesis de la tumba incorrecta precisamente al explicar los tres grandes hechos en cuestión, mientras que estas hipótesis rivales solo explican una o dos.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. Esta es quizás la mayor fortaleza de la hipótesis de la resurrección. La Hipótesis de la Conspiración o la Hipótesis de Muerte Aparente simplemente no explican de manera convincente la tumba vacía, las apariciones de resurrección o el origen de la fe cristiana: en estas teorías los datos (por ejemplo, la transformación en los discípulos, la credibilidad histórica de las narraciones) se vuelven muy improbables. En contraste, en la hipótesis de la resurrección parece extremadamente probable que los datos observables con respecto a la tumba vacía, las apariciones y los discípulos que llegaron a creer en la resurrección de Jesús deberían ser tal como son.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. La plausibilidad de la resurrección de Jesús crece de manera exponencial cuando la consideramos en su contexto histórico-religioso de la vida sin paralelos de Jesús y sus afirmaciones personales radicales y en su contexto filosófico de los argumentos de la teología

natural. Una vez que uno abandona el prejuicio filosófico contra lo milagroso, la hipótesis de que Dios debe resucitar a Jesús de los muertos no es más inverosímil que sus rivales, ni es más plausible que la resurrección.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. Se recordará que, si bien McCullagh pensó que la Hipótesis de la Resurrección posee un gran alcance explicativo y poder, sin embargo, consideró que era ad hoc, la cual él define en términos del número de nuevas suposiciones hechas por una hipótesis sobre el pasado que no están ya implicadas por el conocimiento existente. Así definido, sin embargo, es difícil ver por qué la Hipótesis de la Resurrección es extraordinariamente ad hoc. Parece requerir solo una nueva suposición: que Dios existe. Sin duda, sus hipótesis rivales requieren muchas suposiciones nuevas. Por ejemplo, la Hipótesis de Conspiración requiere que supongamos que el carácter moral de los discípulos era defectuoso, lo que ciertamente no está implícito en el conocimiento ya existente; la Hipótesis de la Muerte Aparente requiere la suposición de que la lanza del centurión introducida en el costado de Jesús era solo un golpe superficial o es un detalle no histórico en la narración, que una vez más va más allá del conocimiento existente; la Hipótesis de la Alucinación nos exige suponer algún tipo de preparación emocional de los discípulos que los predispuso a proyectar visiones de Jesús vivo, lo cual no está implícito en nuestro conocimiento. Tales ejemplos podrían multiplicarse. Cabe señalar, también, que las hipótesis científicas incluyen regularmente la suposición de la existencia de nuevas entidades, tales como quarks, cuerdas, gravitones, agujeros negros, y similares, sin que esas teorías se caractericen como ad hoc. Además, para la persona que ya es teísta, la Hipótesis de la Resurrección ni siquiera introduce la nueva suposición de la existencia de Dios, ya que eso ya está implícito en su conocimiento existente. Por esa razón, incluimos los argumentos de la teología natural en nuestra cosmovisión. Por lo tanto, no se puede decir que la Hipótesis de la Resurrección sea ad hoc simplemente en virtud del número de suposiciones nuevas que introduce.

Si nuestra hipótesis es ad hoc, entonces, debe ser por otras razones. Los filósofos de la ciencia han descubierto que es notoriamente difícil explicar qué es exactamente lo que hace una hipótesis ad hoc. Parece haber un aire mal definido de artificialidad o ingenio sobre una hipótesis que se considera ad hoc, que puede ser detectada, si no explicada, por aquellos que son experimentados practicantes de la ciencia relevante. Ahora creo que la sensación de incomodidad que muchos, incluso los teístas, sienten al apelar a Dios como parte de una hipótesis explicativa de algún fenómeno en el mundo es que al hacerlo tiene este aire de estar ideado o inventado. Parece

demasiado fácil enfrentarse a un fenómeno inexplicable para levantar las manos y decir: "¡Dios lo hizo!", la desaprobación universal del llamado "Dios de los vacíos" y el impulso hacia el naturalismo metodológico en la ciencia y la historia surgido del sentido de ilegitimidad que asiste a tales apelaciones a Dios. ¿Es la hipótesis de que "Dios resucitó a Jesús de los muertos" ad hoc en este sentido?

Yo creo que no. Una de las contribuciones más importantes de los defensores tradicionales de los milagros fue su atención atraída por el contexto histórico-religioso en el que ocurre un supuesto milagro. Una explicación sobrenatural de los hechos de la tumba vacía, las apariciones de resurrección y el origen de la fe cristiana no es ad hoc porque esos eventos tuvieron lugar, como hemos visto, en el contexto de clímax de la propia incomparable vida, ministerio y reclamos personales de Jesús, con los que una hipótesis sobrenatural se ajusta fácilmente. También es precisamente debido a este contexto histórico que la hipótesis de la resurrección no parece ad hoc cuando se la compara con explicaciones milagrosas de otro tipo: por ejemplo, que ocurrió un "milagro psicológico", causando que hombres y mujeres normales se convirtieran en conspiradores y mentirosos dispuestos a ser martirizados voluntariamente por su engaño; o que ocurrió un "milagro biológico", que evitó que Jesús expirara en la cruz (a pesar de la lanza en su costado, etc.) o que muriera expuesto en la tumba.[511] Son estas hipótesis milagrosas las que nos sorprenden como artificiales e ingeniosamente inventadas, no la hipótesis de la resurrección, que tiene un gran sentido en el contexto del ministerio de Jesús y las afirmaciones personales radicales. Por lo tanto, me parece que la Hipótesis de la Resurrección no puede caracterizarse como excesivamente ad hoc.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que las hipótesis rivales. No puedo pensar en ninguna creencia aceptada que anule la Hipótesis de la Resurrección, a menos que uno piense, por ejemplo, que "los hombres muertos no resucitan" como algo desconfirmante. Pero luego volvemos al problema de los milagros nuevamente. He argumentado que esta generalización inductiva no hace nada para refutar la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Por el contrario, las teorías rivales son refutadas por creencias aceptadas sobre, por ejemplo, la inestabilidad de las conspiraciones, la probabilidad de muerte como resultado de la crucifixión, las características psicológicas de las experiencias alucinatorias, etc., como ya hemos visto.

7) La hipótesis debe exceder a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6).Hay pocas posibilidades de que una hipótesis rival la supere al cumplir estas condiciones. Ciertamente hay pocas posibilidades de que alguna de las hipótesis

rivales sugeridas hasta la fecha haya excedido la Hipótesis de la Resurrección en el cumplimiento de las condiciones anteriores. La estupefacción de la erudición contemporánea cuando se enfrentan con los hechos de la tumba vacía, las apariciones de la resurrección y el origen de la fe cristiana sugiere que no hay ningún rival mejor en el horizonte. Una vez que uno renuncia al prejuicio contra los milagros, es difícil negar que la resurrección de Jesús es la mejor explicación de los hechos.

En conclusión, por lo tanto, tres grandes hechos establecidos independientemente –la tumba vacía, las apariciones de resurrección y el origen de la fe cristiana– apuntan a la misma conclusión maravillosa: que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Dado que los milagros son posibles, esta conclusión no puede ser inhabilitada para cualquiera que busque el significado de la existencia y que vea en ella la esperanza de la vida eterna.

Dado el contexto histórico-religioso en el que ocurrió este evento, el significado de la resurrección de Jesús es claro: es la reivindicación divina de las afirmaciones personales radicales de Jesús. Como explica Wolfhart Pannenberg:

> La resurrección de Jesús adquiere un significado tan decisivo, no simplemente porque alguien ha resucitado de entre los muertos, sino porque es Jesús de Nazaret, cuya ejecución fue instigada por los judíos porque había blasfemado contra Dios. Si este hombre resucitó de entre los muertos, eso significa claramente que el Dios a quien supuestamente había blasfemado se ha comprometido con él.... La resurrección solo puede entenderse como la vindicación divina del hombre a quien los judíos rechazaron como blasfemo.[512]

Aplicación Práctica

El material que he presentado sobre la resurrección se puede resumir muy bien en un mensaje evangelístico que se puede usar de manera efectiva en los campus universitarios. Incluso se puede usar en evangelismo personal, si puede coordinar con la persona con la que está compartiendo para establecer un horario en el que pueda presentar la evidencia. Construya un caso de dos pasos tal como lo expuse, usando los tres hechos generales como los datos que se van a explicar y los criterios para evaluar las hipótesis históricas para inferir la resurrección como la mejor explicación. Luego, exponga el caso como un todo en lugar de presentarlo y discútelo por partes, ya que el impacto del caso acumulado es mayor.

Por ejemplo, una vez estuve discutiendo el evangelio con un estudiante que parecía abierto pero vacilante. Lo reté a considerar la evidencia de la resurrección de Jesús, y él me dijo: “Si puedes probar que Jesús resucitó de entre los muertos, me haré

cristiano". Así que concerté una cita para verlo la siguiente semana para exponer mi caso. Cuando volví a encontrarme con él, le presenté las pruebas durante veinte minutos ininterrumpidos y luego le pregunté qué pensaba. Él estaba prácticamente sin palabras. Le pregunté: "¿Estás listo para convertirte en cristiano?""Bueno, no lo sé", dijo indeciso. Entonces le dije que debería pensarlo un poco más y que volvería la semana siguiente para ver qué había decidido. Para la tercera semana, él estaba listo, y juntos en su dormitorio oramos para invitar a Cristo a su vida. Fue una de las experiencias más emocionantes que tuve al ver a Dios usar apologética para atraer a alguien a sí mismo.

Recientemente recibimos una llamada a primera hora de la mañana del sábado. La voz extranjera en la línea dijo: "¡Hola! ¡Soy Muhammad al-Islam llamando desde Omán!" (Cambié los nombres para proteger su identidad). Explicó que era un ex musulmán que había perdido su fe en el Islam y se había convertido en ateo. Pero recientemente había estado leyendo libros sobre apologética cristiana que había estado ordenando a través de Amazon.com y se había convencido de que Dios existe después de todo. Ahora estaba leyendo libros sobre la resurrección de Jesús y estaba casi convencido. Pero tenía algunas preguntas que quería hacer antes de dar el paso para seguir a Cristo. Pasamos la siguiente hora y media hablando sobre cuestiones relacionadas con la resurrección de Jesús, y sentí que en su corazón realmente creía, pero que era reacio a dar ese paso de forma consciente antes de estuviera completamente preparado. Antes de concluir nuestra conversación, él dijo: "Comprendes que este no es mi verdadero nombre. En mi país, si tuviera que creer en Cristo, sería asesinado". Luego oré por él y le deseé lo mejor. ¡Estaba en la nube nueve después del privilegio de una conversación como esa! ¡Y algunas personas piensan que Dios no usa la apologética en el evangelismo!

Permíteme alentarte a que desarrolles una charla o un caso propio que puedas usar en reuniones o contactos de evangelización. Y siempre estés preparado para dar esta defensa a cualquiera que te pida dar cuenta de la esperanza que hay en ti.

Literatura Citada o Recomendada

Antecedentes Históricos

Craig, William Lane. The Historical Argument for the Resurrection of Jesus during the Deist Controversy. Texts and Studies in Religion 23. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1985.

Ditton, Humphrey. A Discourse Concerning the Resurrection of Jesus Christ. London: J. Darby, 1712.

Fuller, Daniel P. Easter Faith and History. London: Tyndale, 1968.

Houtteville, Claude François. La religion chrétienne prouvée par les faits. 3 vols. Paris: Mercier & Boudet, 1740.

Less, Gottfried. Wahrheit der christlichen Religion. Göttingen: G. L. Förster, 1776.

Paley, William. A View of the Evidences of Christianity. 2 vols. 5ta ed. London: R. Faulder, 1796. Reimpr. Westmead, England: Gregg, 1970.

Reimarus, Hermann Samuel. Fragments. Traducido por R. S. Fraser. Editado por C. H. Talbert. Lives of Jesus Series. London: SCM, 1971.

Semler, Johann Salomo. Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Texte zur Kirchenund Theologiegeschichte 5. Gütersloh: G. Mohn, 1967.

———. Beantwortung der Fragmente eines Ungennanten insbesondere vom Zweck Jesu and seiner Jünger. 2da ed. Halle: Verlag des Erziehungsinstituts, 1780.

Sherlock, Thomas. The Tryal of the Witnesses of the Resurrection of Jesus. London: J. Roberts, 1729.

Strauss, David Friedrich. "Hermann Samuel Reimarus and His 'Apology.'" En Fragments, de H. S. Reimarus, traducido por R. S. Fraser. Editado por C. H. Talbert, 44–57. Lives of Jesus Series. London: SCM, 1971.

———. The Life of Jesus Critically Examined. Traducido por G. Eliot. Editado con una introducción de P. C. Hodgson. Lives of Jesus Series. London: SCM, 1973.

Tholuck, Friedrich August. "Abriss einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland statt gefunden." En Vermischte Schriften grösstentheils Apologetischen Inhalts. 2 vols. Hamburg: Friedrich Perthes, 1859.

Turretin, J. Alph. Traité de la vérité de la religion chrétienne.Traducido por J. Vernet. 2da ed. 7 vols. Geneva: Henri Albert Gosse, 1745–55

Evaluación

Allison, Dale C., Jr. "Explaining the Resurrection: Conflicting Convictions," Journal for the Study of the Historical Jesus 3 (2005): 217–33.

———. "Resurrecting Jesus." En Resurrecting Jesus, 198–375. New York: T. & T. Clark, 2005.La mejor presentación de argumentos escépticos en contra de inferir la resurrección de Jesús.

Alsup, John. The Post-Resurrection Appearances of the Gospel Tradition. Stuttgart: Calwer Verlag, 1975. Este es el trabajo más importante sobre las apariciones posteriores a la resurrección.

Aune, D. E. "The Genre of the Gospels." En Gospel Perspectives II, edited by R. T. France and David Wenham, 9–60. Sheffield: JSOT Press, 1981.

Barnett, Paul. Jesus and the Logic of History. New Studies in Biblical Theology. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.

Blinzler, Josef. "Die Grablegung Jesu in historischer Sicht." En Resurrexit, editado por Edouard Dhanis. Rome: Editrice Libreria Vaticana, 1974.La mejor obra sobre la sepultura.

Bode, Edward Lynn. The First Easter Morning. Analecta Biblica 45. Rome: Biblical Institute Press, 1970. El mejor trabajo sobre la tumba vacía.

Brown, Raymond E. The Death of the Messiah. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1994. El trabajo definitivo sobre la pasión de Jesús.

Craig, William Lane. Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus, 3ra ed. Studies in the Bible and Early Christianity 16. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 2002.

———. "Wright vs. Crossan on the Resurrection of Jesus." En The Resurrection: The Crossan-Wright Dialogue, editadopor Robert B. Stewart, 139–48. Minneapolis and London: Augsburg Fortress and SPCK, 2006.

Crossan, John Dominic. Jesus: A Revolutionary Bibliography. San Francisco: Harper San Francisco, 1994.

Dodd, C. H. "The Appearances of the Risen Christ: A Study in the Form Criticism of the Gospels." En More New Testament Studies, 102–33. Manchester: University of Manchester, 1968.

Dunn, James W. D. G. Jesus and the Spirit. London: SCM, 1975.

Ehrman, Bart D. "From Jesus to Constantine: A History of Early Christianity." Lecture 4: "Oral and Written Traditions about Jesus." The Teaching Company, 2003.

———. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford: Oxford University Press, 1999.

———. The New Testament. 3ra ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Ellis, E. Earle, ed. The Gospel of Luke. New Century Bible: London: Nelson, 1966.

Evans, Craig A. "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology." Theological Studies 54 (1993): 3–36.

Fuller, R. H. The Formation of the Resurrection Narratives. London: SPCK, 1972.

Grass, Hans. Ostergeschehen und Osterberichte. 4ta ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. Este influyente trabajo sigue siendo uno de los tratamientos generales más importantes de la historicidad de la resurrección.

Gundry, Robert. Sōma in Biblical Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. El mejor trabajo sobre la segunda parte de 1 Corintios 15.

Habermas, Gary. "Experience of the Risen Jesus: The Foundational Historical Issue in the Early Proclamation of the Resurrection." Dialog 45 (2006): 288–97.

Hengel, Martin. "Judentum und Hellenismus." Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969.

Hurtado, Larry. "Mission Accomplished: Apologetics, Witness, and Women in Mark's Passion-Resurrection Narratives," ponencia entregada en la reunión de 2005 de la Society of Biblical Literature, próximamente como "The Women, the Tomb, and the Climax of Mark" en un conmemorativo para Sean Freyne para ser publicado por Brill.

Jeremias, Joachim. "Die älteste Schicht der Osterüberlieferung." En Resurrexit, editado por Edouard Dhanis. Rome: Editrice Libreria Vaticana, 1974.

Kessler, Hans. Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, n. ed. Würzburg: Echter, 1995.

Kittel, Gerhard. "Die Auferstehung Jesu." Deutsche Theologie 4 (1937): 133–68.

Klappert, Berthold. "Einleitung." En Diskussion um Kreuz und Auferstehung, editadopor B. Klappert, 9–52. Wuppertal: Aussaat Verlag, 1971.

Koester, Helmut. Ancient Christian Gospels: Their History and Development. London: SCM, 1990.

Kremer, Jacob. Die Osterevangelien—Geschichten um Geschichte. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977.

Lehmann, Karl. Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift.Quaestiones disputatae 38. Freiburg: Herder, 1968. El trabajo más importante sobre la primera parte de 1 Corintios 15.

Lipton, Peter. Inference to the Best Explanation. London: Routledge, 1981.

Lüdemann, Gerd. What Really Happened to Jesus? Trad. John Bowden. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1995.

McCullagh, C. Behan. Justifying Historical Descriptions. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

McGrew, Timothy. "Has Plantinga Refuted the Historical Argument?" Philosophia Christi 6 (2004): 7–26.

McGrew, Lydia y Timothy McGrew. "The Argument from Miracles." En

Companion to Natural Theology, editado por William L. Craig y J. P. Moreland. Oxford: Blackwell, próximamente.

———. "On the Historical Argument: A Rejoinder to Plantinga." Philosophia Christi 8 (2006): 23–38.

Meier, John P. "Dividing Lines in Jesus Research Today." Interpretation 50 (1996): 355–72.

———. A Marginal Jew, vol. 1: The Roots of the Problem and the Person. New York: Doubleday, 1991.

———. A Marginal Jew, vol. 2: Mentor, Message, and Miracle. New York: Doubleday, 1994.

Mettinger, Tryggve N. D. The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East. Stockholm, Sweden: Almquist& Wiksell International, 2001.

Moule, C. F. D. The Phenomenon of the New Testament. Studies in Biblical Theology 2/1. London: SCM, 1967.

O'Collins, G. G. "Is the Resurrection an 'Historical' Event?" Heythrop Journal 8 (1967): 381–87.

Pannenberg, Wolfhart. Glaube und Wirklichkeit. München: Chr. Kaiser, 1975.

Perrin, Norman. The Resurrection according to Matthew, Mark, and Luke. Philadelphia: Fortress, 1977.

Pesch, Rudolph. Das Markusevangelium. 2 vols. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg: Herder, 1976–77.

Plantinga, Alvin. "Historical Arguments and Historical Probabilities: A Response to Timothy McGrew." Philosophia Christi 8 (2006): 7–22.

———. Warranted Christian Belief. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Powell, Mark Allen. Nota crítica de The Birth of Christianity, de John Dominic Crossan, Journal of the American Academy of Religion 68 (2000): 169–71.

Robinson, John A. T. The Human Face of God. London: SCM, 1973.

Sorabji, Richard. Time, Creation, and the Continuum. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.

Swinburne, Richard. "Natural Theology, Its 'Dwindling Probabilities,' and 'Lack of Rapport.'" Faith and Philosophy 21 (2004): 533–46.

———. The Resurrection of God Incarnate. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Stendahl, Krister. Paul among Jews and Gentiles. Philadelphia: Fortesss, 1976.

Trilling, Wolfgang. Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1966.

Van Daalen, D. H. The Real Resurrection. London: Collins, 1972.

Von Campenhausen, Hans Freiherr. Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab. 3ra rev. ed. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg: Carl Winter, 1966.

Wilckens, Ulrich. Auferstehung. Themen der Theologie 4. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1970.

Wright, N. T. Christian Origins and the Question of God, vol. 3: The Resurrection of the Son of God. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Conclusión

La Apologética Mayor

A lo largo de este libro, hemos examinado muchos argumentos en apoyo de la fe cristiana. Argumenté que podemos saber que el cristianismo es verdadero debido al testimonio de autenticidad del Espíritu Santo de Dios y que podemos demostrar que es verdadero por medio de argumentación y evidencia racionales. Hemos explorado la condición humana sin Dios y la inmortalidad y hemos visto cómo conduce a la inutilidad y la desesperación. Pero también hemos examinado la evidencia de una solución cristiana a esta situación: evidencia de que existe un Creador personal del universo y que la oferta de vida eterna de Jesucristo a los que creen en él es genuina, siendo confirmada por su resurrección de entre los muertos. Pero ahora quiero compartir con ustedes lo que creo que es la apología más efectiva y práctica para la fe cristiana que conozco. Esta apologética te ayudará a ganar más personas para Cristo que todos los otros argumentos en tu arsenal apologético juntos.

Esta apologética mayor y más grande implica dos relaciones: tu relación con Dios y tu relación con los demás. Estas dos relaciones son distinguidas por Jesús en su enseñanza sobre el deber del hombre: "y uno de ellos, intérprete de la ley, para ponerle a prueba le preguntó: Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento de la ley? Y El le dijo: Amaras al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el grande y el primer mandamiento. Y el segundo es semejante a éste: Amaras a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos dependen toda la ley y los profetas"(Mateo 22:35-40). El primer mandamiento rige nuestra relación con Dios, el segundo es nuestra relación con nuestro prójimo. Examinemos cada una de estas relaciones a su vez.

Primero, nuestra relación con Dios. Esto se rige por el gran mandamiento:

> Escucha, oh Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor uno es. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón; y diligentemente las enseñarás a tus hijos, y hablarás de ellas cuando te sientes en tu casa y cuando andes por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes. Y las atarás como una señal a tu mano, y serán por insignias entre tus ojos. Y las escribirás en los postes de tu casa y en tus puertas. (Dt. 6:4-9)

Nota la importancia dada a este mandamiento: amar a Dios debe ser nuestra

preocupación en la vida. A veces tenemos la idea de que nuestro principal deber en la vida es servir a Dios, tal vez siendo un gran apologeta, y olvidamos, como J. I. Packer nos recuerda, que nuestro principal objetivo debe ser aprender a conocer a Dios:

> Podemos y debemos entender las prioridades de nuestra vida. De las publicaciones cristianas actuales, usted podría pensar que el tema más importante para cualquier… cristiano en el mundo de hoy es... el testimonio social, o diálogo con otros cristianos y otras religiones, o refutar este o aquel "–ismo", o desarrollar una filosofía y cultura cristianas, o lo que sea. Pero nuestra línea de estudio hace que la concentración actual en estas cosas parezca una conspiración gigantesca de mala dirección. Por supuesto, no es eso; los problemas en sí mismos son reales y deben abordarse en su lugar. Pero es trágico que, al prestarles atención, tantos en nuestros días parecen haberse distraído de lo que era, es y siempre será la verdadera prioridad para cada ser humano, eso es, aprender a conocer a Dios en Cristo.[513]

En nuestra relación con Dios debemos darle su derecho legal, es decir, todo lo que tenemos y somos. El cristiano debe estar totalmente dedicado a Dios (Romanos 12:1-2) y lleno del Espíritu Santo (Efesios 5:18). Por su parte, Dios nos da, debido a que estamos en Cristo, el perdón de los pecados (Efesios 1:7), la vida eterna (Romanos 6:23), la adopción como hijos (Gálatas 4:5), y la disponibilidad ilimitada de ayuda y poder (Efesios 1:18-19). ¡Piensa cuánto significa eso! Además, nos da experienciamente, a medida que somos llenos del Espíritu, el fruto del Espíritu: amor, gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio propio (Gálatas 5:22-23). Cuando esta relación está intacta, el producto en nuestras vidas será rectitud (Romanos 6:16), y el subproducto de la rectitud es la felicidad. La felicidad es una cosa difícil de alcanzar y nunca se encontrará cuando se la persigue directamente; pero se produce cuando perseguimos el conocimiento de Dios y cuando su justicia se nos es dada.

La otra relación es nuestra relación con nuestro prójimo. Esto está gobernado por el segundo gran mandamiento, como Pablo explica: "Porque esto: No cometerás adulterio, no mataras, no hurtaras, no codiciaras, y cualquier otro mandamiento, en estas palabras se resume: Amaras a tu prójimo como a ti mismo"(Romanos 13:9). ¿Por qué el amor es el gran mandamiento? Simplemente porque todos los demás mandamientos son el resultado del amor en la práctica (Romanos 13:10). Cuando amamos a los demás, simplemente demostramos que hemos entendido el amor de Dios por nosotros y que está siendo forjado en nuestras vidas hacia los demás. Como dice Juan: "Amados, si Dios así nos amó, también nosotros debemos amarnos unos a

otros" (1 Juan 4:11). ¿Qué implica el amor? Para empezar, significa que posee las características del amor descrito en 1 Corintios 13. ¿Podemos decir: "Soy paciente y amable; no soy celoso ni jactancioso, arrogante ni rudo; no soy egoísta, irritable o rencoroso; no me contento en el error, sino que me regocijo en lo recto; yo soporto todas las cosas, creo todas las cosas, espero todas las cosas, soporto todas las cosas"? Además, el amor implicará tener un corazón de siervo, la voluntad de apoyar a los demás y servir y cuidar sus intereses tanto como los nuestros (Gálatas 5:13b-14, Filipenses 2:3). Ciertamente, el mismo Jesús es nuestro modelo supremo aquí: ¡piensa en cómo se inclinó para lavar los pies sucios de sus discípulos!

¿Cuál será el resultado cuando estas dos relaciones sean fuertes y cercanas? Habrá una unidad y calidez entre los cristianos. Habrá un amor que impregna el cuerpo de Cristo; como Pablo lo describe, "sino que hablando la verdad en amor, crezcamos en todos los aspectos en aquel que es la cabeza, es decir, Cristo, de quien todo el cuerpo (estando bien ajustado y unido por la cohesión que las coyunturas proveen), conforme al funcionamiento adecuado de cada miembro, produce el crecimiento del cuerpo para su propia edificación en amor" (Efesios 4:15-16). ¿Y cuál será el resultado de esta unidad a través del amor? Jesús mismo nos da la respuesta en su oración por la iglesia: "para que todos sean uno. Como tú, oh Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste… yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfeccionados en unidad, para que el mundo sepa que tú me enviaste, y que los amaste tal como me has amado a mí" (Juan 17:21-23). Según Jesús, nuestro amor es una señal para todas las personas de que somos sus discípulos (Juan 13:35); pero aún más que eso, nuestro amor y unidad son una prueba viviente para el mundo de que Dios el Padre ha enviado a su Hijo Jesucristo y que el Padre ama a las personas así como él ama a Jesús. Cuando las personas vean esto –nuestro amor mutuo y nuestra unidad a través del amor–, a su vez se sentirán atraídos por Cristo y responderán a la oferta de salvación del Evangelio. La mayoría de las veces, es quién eres en lugar de lo que dices lo que traerá un incrédulo a Cristo.

Esto, entonces, es la apologética mayor. Porque la apologética mayor es tu vida.

[1] J. Gresham Machen, "Christianity and Culture," Princeton Theological Review 11 (1913): 7.

[2] Ibíd.

[3] Aviso crítico de Ian G. Barbour, Religion in an Age of Science, revisado por John K. La Shell, Journal of the Evangelical Theological Society 36 (1993): 261.

[4] Para obtener más información sobre estas extraordinarias conferencias de laicos, vaya a www.epsociety.org.

[5] Augustine, Against the Epistle of Manichaeus Called Fundamental 5.6.
[Nota del traductor: en su mayoría e independientemente de si hayan ediciones en español, las notas al pie de la página serán citadas de las fuentes originales en inglés que usó el autor. Esto para mantener la exactitud de las citas con respecto a las páginas de los libros mencionados].

[6] Augustine, Letters 82.3; igualmente City of God 21.6.1.

[7] Augustine, On Free Will 2.1.6.

[8] Augustine, City of God 22.5.

[9] Thomas Aquinas, Summa theologiae 1a.32.1; cf. igualmente, Summa contra gentiles 1.9.

[10] Thomas Aquinas, Summa theologiae 2a2ae.1.4 ad 2.

[11] Thomas Aquinas, Summa contra gentiles 3.154; 1.6.

[12] Ibíd., 1.9.

[13] Ibíd.

[14] John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, 4.10.1.

[15] Ibíd., 4.18.5.

[16] Ibíd., 4.19.4.

[17] Karl Barth, The Knowledge of God and the Science of God according to the Teaching of the Reformation, trad. J. L. M. Haire y I. Henderson (New York: Scribner's, 1939), 27.

[18] Karl Barth, Dogmatics in Outline, trad. G. J. Thomson (New York: Philosophical Library, 1947), 24.

[19] Barth, Knowledge, 109.

[20] Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 7th ed., ed. O. Merk (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961), 295.

[21] Rudolf Bultmann, "Reply to the Theses of J. Schniewind," en Kerygma and Myth, ed. H.-W. Bartsch, trans. R. H. Fuller (London: SPCK, 1953), 1:112.

[22] Rudolf Bultmann, "The Case for Demythologizing: A Reply," en Kerygma and Myth, ed. H.-W. Bartsch, trans. R. H. Fuller (London: SPCK, 1953), 2:191.

[23] Wolfhart Pannenberg, ed. Revelation as History, trad. D. Granskou (London: Macmillan, 1968), 9

[24] Wolfhart Pannenberg, "The Revelation of God in Jesus of Nazareth," en New Frontiers in Theology, vol. 3:

Theology as History, ed. J. M. Robinson y J. B. Cobb Jr. (New York: Harper & Row, 1967), 131.

[25] Wolfhart Pannenberg, "Redemptive Event and History," en Basic Questions in Theology, trans. G. Kehm (Philadelphia: Fortress, 1970), 1:78.

[26] Wolfhart Pannenberg, Jesus—God and Man, trad. L. L. Wilkins y D. A. Priebe (London: SCM, 1968), 27–28.

[27] Vea su extensa discusión en Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (New York: Oxford University Press, 2000).

[28] Ibíd., 261–62.

[29] William Alston, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God," Faith and Philosophy 5, no. 4 (1988): 442–43.

[30] El orden y numeración definitivos de estas notas es el de Louis Lafuma, y los Pensés se citan en referencia al número de cada fragmento.

[31] Blaise Pascal, Pensées 29.

[32] Ibid. 11.

[33] Ibid. 217, 246.

[34] Ibid. 343.

[35] Ibid.

[36] En Major American Poets, ed. Oscar Williams y Edwin Long (New York: New American Library, 1962), 436. [Versión de Esteban Moore]

[37] Kai Nielsen, "Why Should I Be Moral?" American Philosophical Quarterly 21 (1984): 90.

[38] Paul Kurtz, Forbidden Fruit (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1988), 73.

[39] Richard Taylor, Ethics, Faith, and Reason (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1985), 90, 84.

[40] H. G. Wells, The Time Machine (New York: Berkeley, 1957), chap. 11.

[41] T. S. Eliot, "The Hollow Men," en Collected Poems 1909–1962 (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1934). Reimpreso con permiso de la editorial.

[42] W. E. Hocking, Types of Philosophy (New York: Scribner's, 1959), 27.

[43] Friedrich Nietzsche, "The Gay Science," en The Portable Nietzsche, ed. y trad. W. Kaufmann (New York: Viking, 1954), 95.

[44] Friedrich Nietzsche, "The Will to Power," trad. W. Kaufmann, en Existentialism from Dostoyevsky to Sartre, 2nd ed., ed. con una introducción de W. Kaufmann (New York: New American Library, Meridian, 1975), 130–31.

[45] Bertrand Russell, "A Free Man's Worship," en Why I Am Not a Christian, ed. P. Edwards (New York: Simon & Schuster, 1957), 107.

[46] Bertrand Russell, Carta escrita al Observer, October 6, 1957.

[47] Jean-Paul Sartre, "Portrait of the Antisemite," trad. M. Guiggenheim, en Existentialism, 330.

[48] Richard Dawkins, Unweaving the Rainbow (London: Allen Lane, 1998), citado en Lewis Wolpert, Six Impossible Things before Breakfast (London: Faber and Faber, 2006), 215. Desafortunadamente, la referencia de Wolpert es errónea. La cita parece ser un pastiche de Richard Dawkins, River Out of Eden: A Darwinian View of Life (New York: Basic, 1996), 133, y Richard Dawkins, "The Ultraviolet Garden," Lecture 4 of 7 Royal Institution Christmas Lectures (1992), http://physicshead.blogspot.com/2007/01/ richard-dawkinslecture-4-ultraviolet.html. Gracias a mi asistente Joe Gorra por rastrear esta referencia.

[49] Richard Dawkins, The God Delusion (New York: Houghton-Mifflin, 2006), 215.

[50] Ibid., 221.

[51] Ibid., 251.

[52] Ibid., 23, 313–17, 326, 328, 330.

[53] Ibid., 264.

[54] Richard Wurmbrand, Tortured for Christ (London: Hodder & Stoughton, 1967), 34.

[55] Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 2nd ed., 2 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1959), 2:360–1.

[56] Steven Weinberg, The First Three Minutes (London: Andre Deutsch, 1977), 154–55.

[57] Loyal D. Rue, "The Saving Grace of Noble Lies," dirigida a la Academia Estadounidense para el Avance de la Ciencia, Febrero 1991.

[58] "Modernizing the Case for God," Time, Abril 7, 1980, 65–66.

[59] Quentin Smith, "The Metaphilosophy of Naturalism," Philo 4, no. 2 (2001): 3–4.

[60] Anselm, Proslogion 2–3.

[61] "Kalām" es la palabra árabe para hablar o discurso y llegó a denotar una declaración de doctrina teológica y, en última instancia, todo el movimiento de la teología islámica medieval.

[62] Al-Ghāzalī, Kitab al-Iqtisad fi'l-I'tiqad, citado en S. de Beaurecueil, "Gazzali et S. Thomas d'Aquin: Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les 'voies' Thomiste," Bulletin de l'Institut Francais d'Archaeologie Orientale 46 (1947): 203.

[63] Thomas Aquinas, Summa theologiae 1 a.2, 3 cf. igualmente: Summa contra gentiles 1.13.

[64] G. W. F. von Leibniz, "On the Ultimate Origin of Things," en Leibniz Selections, ed. P. Wiener (New York: Scribner's, 1951), 527–28; igualmente, "Monadology," en Selections, 540; igualmente, Theodicy, trad. E. M. Huggard (London: Routledge & Kegan Paul, 1951), 127.

[65] Leibniz, "Nature and Grace," en Selections, 527.

[66] Plato, Laws 12.966e

[67] Plato, Laws 10.893b-899c; igualmente Timaeus.

[68] Aristotle, Metaphysica 1.982610–15.

[69] Aristotle, On Philosophy.

[70] Leslie Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century, 2 vols., 2nd ed. (London: Smith, Elder, 1881), 1:408.

[71] Frederick Ferré, Introduction to Natural Theology: Selections, by William Paley (Indianapolis: BobbsMerrill, 1963), xi-xxxii.

[72] Paley, Natural Theology, 3–4.

[73] Ibid., 13.

[74] Gottfried Wilhelm Leibniz, New Essays on the Understanding, trad. Alfred G. Langley (New York: Macmillan, 1896), 505.

[75] Vea mis debates con Antony Flew, Does God Exist? ed. Stan Wallace, con respuestas hechas por K. Yandell, P. Moser, D. Geivett, M. Martin, D. Yandell, W. Rowe, K. Parsons, y William Wainwright (Aldershot: Ashgate, 2003); con Walter Sinnott-Armstrong, God? A Debate between a Christian and an Atheist (New York: Oxford University Press, 2003); y con Paul Kurtz, God and Ethics: A Contemporary Debate, ed. Nathan King y Robert Garcia, con respuestas hechas por L. Antony, W. Sinnott-Armstrong, J. Hare, D. Hubin, S. Layman, M. Murphy, y R. Swinburne (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2008), también puede ver la lista de debates en www.reasonablefaith.org.

[76] Estoy en deuda con Stephen T. Davis, "The Cosmological Argument and the Epistemic Status of Belief in God," Philosophia Christi 1 (1999): 5–15, por inspirarme en la formulación de este argumento.

[77] Para consultar esas objeciones, vea Jordan Howard Sobel, Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 200–228. Pero incluso la versión fuerte no está exenta de sus defensores; ver Alexander R. Pruss, The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

[78] ¿Qué hay de la existencia del hecho en sí? Un hecho se puede tomar como una proposición verdadera. Como objetos abstractos independientes de las oraciones, las proposiciones existen necesariamente, si es que existen. Lo que es contingente de ellas es su valor de verdad (ya sea que sean verdaderos o falsos). Entonces la proposición existe por una necesidad de su propia naturaleza, mientras que su valor de verdad puede o no tener una explicación.

[79] Richard Taylor, Metaphysics, 4th ed., Foundations of Philosophy (Englewood Cliffs, N. J.: PrenticeHall, 1991), 100–101.

[80] Crispin Wright y Bob Hale, "Nominalism and the Contingency of Abstract Objects," Journal of Philosophy 89 (1992): 128.

[81] Bede Rundle, Why Is There Something Rather Than Nothing? (Oxford: Oxford University Press, 2004).

[82] Alexander Pruss, critical notice of Bede Rundle, Why Is There Something Rather Than Nothing? Philosophia Christi 7 (2005): 210.

[83] Para aquellos que no estén familiarizados con el tema de los mundos posibles, ver la explicación proporcionada en el próximo capítulo de nuestra discusión sobre el argumento ontológico.

[84]Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology (Oxford: Clarendon, 1993), 135. La crítica más reciente de Smith al argumento cosmológico kalām es también una negación de la primera premisa, a pesar de la declaración de Smith de que ahora acepta la conclusión de que el universo tiene una causa para su existencia. Quentin Smith, "Kalām Cosmological Arguments for Atheism," en The Cambridge Companion to Atheism, ed. Michael Martin, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 182–98. La posición actual de Smith es que el punto singular inicial del universo no es real y que, por lo tanto, la secuencia de estados instantáneos del universo es una serie sin comienzo que converge hacia cero como límite. Cada estado es causado por su predecesor y no hay primer estado. Cualquier intervalo o estado distinto de cero, como el primer segundo de la existencia del universo, "no es causado por ninguno o todos sus estados instantáneos y no es causado por ninguna causa externa" (ibid., 189). Smith toma "el comienzo del universo" para referirse a la era de Planck, ese estado que dura hasta 10^{-43} segundos después de la singularidad. Como un estado de duración distinta de cero, el comienzo del universo, por lo tanto, no tiene ninguna causa de ningún tipo. El universo por lo tanto viene a ser sin causa de la nada.

[85] J. L. Mackie, The Miracle of Theism (Oxford: Clarendon, 1982), 94.

[86] Ibid., 89.

[87] En otra parte, Mackie revela sus verdaderos sentimientos: "A mi me resulta difícil aceptar la noción de la autocreación de la nada, incluso teniendo una oportunidad irrestricta. ¿Y cómo se puede dar esto, si realmente no hay nada?" (J. L. Mackie, Times Literary Supplement, 5 Febrero 1982, 126).

[88] David Hume, The Letters of David Hume, 2 vols., ed. J. Y. T. Greig (Oxford: Clarendon, 1932), 1:187.

[89] Mackie, Theism, 89.

[90] Vea mi libro Time and Eternity (Wheaton, Ill.: Crossway, 2001).

[91] Daniel Dennett, Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon (NewYork: Viking, 2006), 242.

[92] Ibid., 244.

[93] Existen al menos diez interpretaciones diferentes de la mecánica cuántica, muchas de las cuales son completamente deterministas, y nadie sabe cuál es correcta, si es que alguna de ellas lo es. Incluso un naturalista tan decidido como el físico Víctor Stenger admite: "Aún quedan otras interpretaciones viables de la mecánica cuántica sin consenso sobre cuál, si es que hay alguna, es la correcta"; por lo tanto, debemos permanecer "abiertos a la posibilidad de que las causas para tales fenómenos se puedan encontrar algún día".Victor Stenger, Has Silence Found God? (Amherst, N.Y.: Prometheus, 2003), 188–89, 173.

[94] Como explica Kanitscheider, "La violenta microestructura del vacío se ha utilizado en intentos de explicar el origen del universo como una fluctuación de vacío de larga duración. Pero algunos autores se han conectado con estas especulaciones legítimas de afirmaciones metafísicas de gran alcance, o a lo sumo expresaron sus matemáticas en un lenguaje altamente engañoso, cuando mantuvieron 'la creación del universo de la nada'... Desde el punto de vista filosófico, es esencial notar que lo anterior está lejos de ser una generación espontánea de todo, de la nada, pero el origen de esa burbuja embrionaria es realmente un proceso causal que conduce desde un substrato primitivo con una estructura física rica a un substrato materializado del vacío. Es cierto que este proceso no es determinista, incluye ese tipo débil de dependencia causal peculiar de cada proceso mecánico cuántico". Bernulf Kanitscheider, "Does Physical Cosmology Transcend the Limits of Naturalistic Reasoning?" en Studies on Mario Bunge's "Treatise," ed. Weingartner and G. J. W. Doen (Amsterdam: Rodopi, 1990), 346–74.

[95] Alex Vilenkin, Many Worlds in One: The Search for Other Universes (New York: Hill and Wang, 2006), 180.

[96] Ibid., 191

[97] Sobel, Logic and Theism, 181–89, 198–99; Graham Oppy, Philosophical Perspectives on Infinity (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 291–93.

[98] David Hilbert, "On the Infinite," en Philosophy of Mathematics, ed. Con una introducción de Paul Benacerraf y Hillary Putnam (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964), 141.

[99] Ibid., 151.

[100] Mark Balaguer, Platonism and Anti-Platonism in Mathematics (New York: Oxford University Press, 1998), part 2; igualmente, "A Theory of Mathematical Correctness and Mathematical Truth," Pacific Philosophical Quarterly 82 (2001): 87–114; Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. "Platonism in Metaphysics," por Mark Balaguer (Summer 2004), ed. Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/ sum2004/entries/platonism/; Stephen Yablo, "A Paradox of Existence," en Empty Names, Fiction, and the Puzzles of Non-Existence, ed. Anthony Everett y Thomas Hofweber (Stanford: Center for Study of Language and Information, 2000), 275–312; igualmente, "Go Figure: A Path through Fictionalism," en Figurative Language, ed. Peter A. French y Howard K. Wettstein, Midwest Studies in Philosophy 25 (Oxford: Blackwell, 2001), 72–102; Charles S. Chihara, Constructibility and Mathematical Existence (Oxford: Clarendon, 1990); igualmente, A Structural Account of Mathematics (Oxford: Clarendon, 2004).

[101] Ludwig Wittgenstein, Lectures on the Foundations of Mathematics, ed. Cora Diamond (Sussex, England: Harvester, 1976), 103.

[102] La historia del Hotel de Hilbert se relaciona en George Gamow, One, Two, Three, Infinity (London: Macmillan, 1946), 17.

[103] Los estudiantes frecuentemente preguntan si Dios, por lo tanto, no puede ser infinito. La pregunta se basa en un malentendido. Cuando hablamos de la infinidad de Dios, no estamos usando la palabra en un sentido matemático para referirnos a un agregado de un número infinito de partes finitas. La infinitud de Dios es, si se quiere, cualitativa, no cuantitativa. Significa que Dios es metafísicamente necesario, moralmente perfecto, omnipotente, omnisciente, eterno, etc.

[104] Graham Oppy, Philosophical Perspectives on Infinity, 48; cf. Mackie, Theism, 93; Sobel, Logic and Theism, 186–87.

[105] Vea mi libro Time and Eternity para una consideración de los argumentos a favor y en contra de estas teorías del tiempo y mi defensa de la Teoría A.

[106] Richard Gale, "The Failure of Classic Theistic Arguments," en The Cambridge Companion to Atheism, ed. Michael Martin, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 92–93. El enmarcamiento del argumento por parte de Gale en términos de un "conjunto de eventos" es torpe, ya que no estamos hablando de un conjunto, sino de una serie de eventos que transcurren uno tras otro. Cf. La declaración de Russell citada a continuación (n. 52).

[107] Mackie, Theism, 93; Sobel, Logic and Theism, 182.

[108] Véase Wacław Sierpiński, Cardinal and Ordinal Numbers, Polska Akademia Nauk Monografie Matematyczne 34 (Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958), 146.

[109] Bertrand Russell, Our Knowledge of the External World, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1929), 170.

[110] Además del artículo de Ellis y otros, citados a continuación, ver también Rüdiger Vaas, "Time before Time: Classifications of Universes in contemporary cosmology, and how to avoid the antinomy of the beginning and eternity of the world," http://arXiv.org/abs/physics/0408111 (2004).

[111] G. F. R. Ellis, U. Kirchner, y W. R. Stoeger, "Multiverses and Physical Cosmology," http://arXiv: astro-ph/0305292 v3 (28 Agosto 2003), 14 (énfasis mío).

[112] Ibid.

[113] Ibid.

[114] Gregory L. Naber, Spacetime and Singularities: an Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 126–27.

[115] John A. Wheeler, "Beyond the Hole," en Some Strangeness in the Proportion, ed. Harry Woolf (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980), 354.

[116] P. C. W. Davies, "Spacetime Singularities in Cosmology," en The Study of Time III, ed. J. T. Fraser (Berlin: Springer Verlag, 1978), 78–79

[117] Como Gott, Gunn, Schramm, y Tinsley escribieron: "El universo comenzó desde un estado de densidad infinita hace aproximadamente un Hubble. El espacio y el tiempo se crearon en ese evento y también lo fue toda la materia del universo. No tiene sentido preguntar qué sucedió antes del Big Bang; es algo así como preguntar qué está al norte del Polo Norte. Del mismo modo, no es sensato preguntar dónde se produjo el Big Bang. El universo de puntos no era un objeto aislado en el espacio; era el universo entero, y la única respuesta puede ser que el Big Bang sucedió en todas partes." J. Richard Gott III, James E. Gunn, David N. Schramm, y Beatrice M. Tinsley, "Will the Universe Expand Forever?" Scientific American, March 1976, 65.
El tiempo de Hubble es el tiempo transcurrido desde la singularidad si la velocidad de expansión ha sido constante. La singularidad es un punto solo en el sentido de que la distancia entre dos puntos cualesquiera en la singularidad es cero. Cualquiera que piense que debe haber un lugar en el universo donde ocurrió el Big Bang aún no ha comprendido que es el espacio el que se está expandiendo; es la superficie bidimensional de un globo inflado que es análoga al espacio tridimensional. La superficie esférica no tiene centro, por lo que no hay una ubicación donde comienza la expansión. No se debería hacer hincapié en la analogía del Polo Norte con el comienzo de los tiempos, ya que el Polo Norte no es un borde en la superficie del globo; el comienzo de los tiempos se parece más al ápice de un cono. Pero la idea es que así como uno no puede ir más al norte que el Polo Norte, entonces uno no puede ir más atrás que la singularidad inicial.

[118] John Barrow y Frank Tipler, The Anthropic Cosmological Principle (Oxford: Clarendon, 1986), 442.

[119] Arthur Eddington, The Expanding Universe (New York: Macmillan, 1933), 124.

[120] Ibid., 178.

[121] Hubert Reeves, Jean Audouze, William A. Fowler, y David N. Schramm, "On the Origin of Light Elements," Astrophysical Journal 179 (1973): 912.

[122] Stephen Hawking y Roger Penrose, The Nature of Space and Time, The Isaac Newton Institute Series of Lectures (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1996), 20.

[123] Comunicado de prensa de Associated Press, Enero 9, 1998.

[124] Ibid.

[125] Véase http://map.gsfc.nasa.gov/m_mm/mr_limits.html.

[126] J. R. Gott III, "Creation of Open Universes from de Sitter Space," Nature 295 (1982): 304–7. También se podría tratar de evitar la dificultad de unir universos sosteniendo que los miniuniversos se separan del universo madre para convertirse en mundos separados. Sin embargo, hablaremos de ello más adelante.

[127] Christopher Isham, "Quantum Cosmology and the Origin of the Universe," ponencia presentada en la conferencia "Cosmos y Creación" en la Universidad de Cambridge, Julio 14, 1994.

[128] Ver, por ejemplo, A. D. Linde, "The Inflationary Universe," Reports on Progress in Physics 47 (1984): 925–86; igualmente, "Chaotic Inflation," Physics Letters 1298 (1983): 177–81. Para una revisión crítica de escenarios inflacionarios, incluido el de Linde, ver John Earman y Jesus Mosterin, "A Critical Look at Inflationary Cosmology," Philosophy of Science 66 (1999): 1–49.

[129] Linde, "Inflationary Universe," 976.

[130] A. Borde y A. Vilenkin, "Eternal Inflation and the Initial Singularity," Physical Review Letters 72 (1994): 3305, 3307.

[131] Andrei Linde, Dmitri Linde, y Arthur Mezhlumian, "From the Big Bang Theory to the Theory of a Stationary Universe," Physical Review D 49 (1994): 1783–1826. Linde ha tratado de sugerir una manera de escapar de la conclusión de un comienzo ("Inflation and String Cosmology," http://arXiv:hep-th/0503195v1 (March 24, 2005), 13. Pero no logra extender las trayectorias espaciales pasadas al infinito, que es una condición necesaria para que el universo no tenga comienzo.

[132] Arvind Borde, Alan Guth, y Alexander Vilenkin, "Inflation Is Not Past-Eternal," http://arXiv: gr-qc/0110012v1 (Oct. 1, 2001): 4. El artículo fue actualizado en enero de 2003.

[133] Alexander Vilenkin, "Quantum Cosmology and Eternal Inflation," http://arXiv:gr-qc/0204061v1 (Abril 18, 2002): 10.

[134] Borde y Vilenkin, "Eternal Inflation," 3307

[135] Vilenkin, "Quantum Cosmology and Eternal Inflation," 11.

[136] A. Vilenkin, "Birth of Inflationary Universes," Physical Review D 27 (1983): 2854. Vea J. Hartle y S. Hawking, "Wave Function of the Universe," Physical Review D 28 (1983): 2960–75; A. Vilenkin, "Creation of the Universe from Nothing," Physical Letters 117B (1982): 25–8.

[137] John D. Barrow, Theories of Everything (Oxford: Clarendon, 1991), 68.

[138] Ibid., 67–68.

[139] Alexander Vilenkin, "Quantum Cosmology and Eternal Inflation," 11.

[140] Stephen Hawking, A Brief History of Time (New York: Bantam, 1988), 136.

[141] Barrow, Theories of Everything, 66–67.

[142] Hawking, Brief History of Time, 138–39.

[143] Vilenkin, Many Worlds in One, 182.

[144] El ejemplo más claro del instrumentalismo de Hawking es su descripción en The Nature of Space and Time

[La Naturaleza del Espacio y el Tiempo] de creación de pares de partículas en términos del túnel cuántico de un electrón en el espacio euclidiano (con el tiempo siendo imaginario) y un par de electrones/positrones alejándose unos de otros en el espacio-tiempo Minkowski. Esta descripción es directamente análoga al modelo cosmológico de Hartle-Hawking; y, sin embargo, nadie interpretaría la creación de pares de partículas como el resultado literal de la transición de un electrón de un atemporalmente existente espacio de cuatro dimensiones a nuestro espacio-tiempo clásico.

[145] Gabriele Veneziano, "A Simple/Short Introduction to Pre-Big Bang Physics/Cosmology," http:// arXiv:hep-th/9802057v2 (Marzo 2, 1998); M. Gasperini, "Looking Back in Time beyond the Big Bang," Modern Physics Letters A 14/16 (1999): 1059–66; M. Gasperini, "Inflation and Initial Conditions in the Pre-Big Bang Scenario," Physics Review D 61 (2000): 87301–305; M. Gasperini y G. Veneziano, "The Pre-Big Bang Scenario in String Cosmology," http://arXiv:hep-th/0207130v1 (Julio 12, 2002).

[146] Vea http://feynman.princeton.edu/~steinh/.

[147] Para críticas comunes, vea especialmente Gary Felder, Andret Frolov, Lev Kaufman, y Andrei Linde, "Cosmology with Negative Potentials," http://arXiv:hep-th/0202017v2 (Febrero 16, 2002) y la literatura citada, particularmente los estudios de David Lyth.

[148] Borde, Guth, y Vilenkin, "Inflation Is Not Past-Eternal," 4. Vea también Alexander Vilenkin, "Quantum Cosmology and Eternal Inflation," 11.

[149] Alexander Vilenkin, contacto personal con él.

[150] Vea www.phy.princeton.edu/~steinh/ under "Answers to Frequently Asked Questions: Has the cyclic model been cycling forever?" Steinhardt busca apaciguar el impacto del teorema de Borde-Guth-Vilenkin manteniendo que los relojes corren progresivamente más rápido a medida que uno se acerca al límite pasado, de modo que el tiempo transcurrido se convierte en lo que él llama "semi-infinito". Este truco no abroga la finitud del pasado o el comienzo del universo

[151] Vilenkin, Many Worlds in One, 176.

[152] Richard Schlegel, "Time and Thermodynamics," en The Voices of Time, ed. J. T. Fraser (London: Penguin, 1968), 511.

[153] Ludwig Boltzmann, Lectures on Gas Theory, trad. Stephen G. Brush (Berkeley: University of California Press, 1964), §90, pp. 446–48.

[154] Beatrice Tinsley, "From Big Bang to Eternity?" Natural History Magazine (Octubre 1975), 103

[155] Duane Dicus, y otros, "The Future of the Universe," Scientific American, Marzo 1983, 99.

[156] Tinsley, "Big Bang," 105.

[157] Paul Davies, "The Big Bang—and Before," Serie de Conferencias Thomas Aquinas College, Thomas Aquinas College, Santa Paula, Calif., March 2002.

[158] Paul Davies, "The Big Questions: In the Beginning," ABC Science Online, entrevista con Phillip Adams, http://aca.mq.edu.au/pdavieshtml.

[159] Dicus, "Cosmological Future," 1, 8.

[160] I.D. Novikov y Ya. B. Zeldovich, "Physical Processes Near Cosmological Singularities," Annual Review of Astronomy and Astrophysics 11 (1973): 401–2.

[161] Joseph Silk, The Big Bang, 2da ed. (San Francisco: W. H. Freeman, 1989), 311–12.

[162] El cosmólogo George Ellis comenta: "Los problemas están relacionados: primero, las condiciones iniciales tienen que establecerse de una manera extremadamente especial al comienzo de la fase de colapso para un universo colapsado (Robertson-Walker); y estas condiciones tienen que establecerse de manera acausal (en el pasado infinito). Es posible, pero se está produciendo una gran cantidad de ajustes precisos inexplicables: ¿cómo la

materia en lugares ampliamente separados y causalmente desconectados al comienzo del universo, sabe cómo correlacionar sus movimientos (y densidades) para que se unan correctamente en una forma espacialmente homogénea en el futuro? En segundo lugar, si uno acerta, la fase de colapso es inestable, con perturbaciones que aumentan rápidamente, por lo que solo una fase de colapso muy precisa permanece cerca de Robertson-Walker, incluso si comenzó así, y podrá dar la vuelta como un todo (en general, muchos agujeros negros se formarán localmente y colapsarán en una singularidad). G. F. R. Ellis a James Sinclair, Enero 25, 2006. Luego Ellis pregunta: "¿Quién centró el colapso tan bien para que gire tan perfectamente?"

[163] Para un estudio de primera mano, vea el sitio web de James Preskill. www.theory.caltech.edu/~preskill/jp-24jul04.html.

[164] S. W. Hawking, "Information Loss in Black Holes," http://arXiv:hep-th/0507171v2 (15 Septiembre 2005): 4.

[165] Lin Dyson, Matthew Kleban, y Leonard Susskind, "Disturbing Implications of a Cosmological Constant," http://arXiv.org/abs/hep-th/0208013v3 (Noviembre 14, 2002), 4. Su punto de partida es el argumento de Henri Poincaré de que en una caja cerrada de partículas que se mueven al azar cada configuración de partículas, sin importar cuán improbable, eventualmente se repitirá, con suficiente tiempo; dado un tiempo infinito, cada configuración se repetirá infinitamente muchas veces. Evitando una perspectiva global a favor de una restricción a nuestra mancha causalmente conectada del universo, defienden la inevitabilidad de las recurrencias cosmológicas de Poincaré, permitiendo que el proceso de cosmogonía comience de nuevo. Nótese bien que incluso si los universos de burbujas decaen antes de que ocurran las recurrencias de Poincaré, todavía hay tiempo suficiente para la invasión de los cerebros de Boltzmann, que se analizan a continuación.

[166] Roger Penrose, "Time-Asymmetry and Quantum Gravity," en Quantum Gravity2, ed. C. J. Isham, R. Penrose, y D. W. Sciama (Oxford: Clarendon, 1981), 249; cf. Hawking y Penrose, Nature of Space and Time, 34–5.

[167] Penrose, "Time-Asymmetry," 249.

[168] Roger Penrose, The Road to Reality (New York: Alfred A. Knopf, 2005), 762–65.

[169] Para consultar literatura, vea Don N. Page, "Return of the Boltzmann Brains," (Noviembre 15, 2006), http://arXiv:hep-th/0611158. Vea especialmente Andrei Linde, "Sinks in the Landscape, Boltzmann Brains, and the Cosmological Constant Problem," http://arXiv:hep-th/0611043 y los artículos de Dyson, y otros, de Bousso y Freivogel, y de Banks citados abajo.

[170] R. Bousso y B. Freivogel, "A paradox in the global description of the multiverse," http://arXiv: hep-th/0610132, 6.

[171] Ibid., 7.

[172] Incluso en el punto de vista local todavía enfrentamos el problema de las recurrencias de Poincaré (n. 108). Dyson, Kleban y Susskind reconocen que la debilidad fatal de la hipótesis de que nuestro universo observable es el resultado de una recurrencia de tal probabilidad es que hay "formas mucho más probables de crear ambientes habitables ('antropológicamente aceptables')" que aquellos que comienzan en una condición de baja entropía. Susskind cree que los problemas de recurrencia pueden evitarse porque los universos burbuja se descomponen en estados terminales en los que la vida nunca puede volver a surgir antes de que las recurrencias tengan tiempo de producirse. Pero Banks señala que el problema de los cerebros de Boltzmann sigue sin resolverse: "La predicción real es que la forma dominante de vida inteligente en el universo DKS es una forma creada espontáneamente con conocimiento de una historia espuria, que vive lo suficiente como para darse cuenta de que sus recuerdos son defectuosos... El modelo DKS... parece fundarse en el extraño fenómeno del cerebro de Boltzmann" (T. Banks, "Entropy and Initial Conditions in Cosmology," http://arXiv-hep-th/0701146 v1 [Enero 1, 2007], 16, 31).

[173] Dyson, Kleban y Susskind responden a esta sugerencia de la siguiente manera: "Otra posibilidad es que un agente desconocido intervino en la evolución y por razones propias reinició el universo en un estado de baja

entropía que caracteriza la inflación. Sin embargo, incluso esto no elimina la teoría de las molestas recurrencias. Solo la primera ocurrencia evolucionaría de una manera que sería consistente con las expectativas habituales" (Dyson, Kleban y Susskind, "Disturbing Implications of a Cosmological Constant", 20-21). Pero al decir eso, han malinterpretado la hipótesis. La hipótesis no fue de un agente externo que "reinició" el universo sino de "un agente externo que inicia el sistema en un estado específico de baja entropía" (ibid., 4). En tal hipótesis "algún agente desconocido inicialmente comenzó la inflación en lo alto de su potencial, y el resto es historia" (Ibid., 2). En esta hipótesis, los problemas de recurrencia incluso no surgen. Por el contrario, Dyson, Kleban y Susskind finalmente se sienten impulsados a sugerir que "tal vez la única conclusión razonable es que no vivimos en un mundo con una verdadera constante cosmológica" (ibid., 21), una hipótesis desesperada que huye frente a la evidencia y falla en cualquier caso para abordar el problema global.

[174] Uno recuerda la observación de Eddington: "La segunda ley de la termodinámica sostiene, creo, la posición suprema entre las leyes de la Naturaleza. Si alguien te señala que tu teoría favorita del universo está en desacuerdo con las ecuaciones de Maxwell, entonces mucho peor para las ecuaciones de Maxwell. Si la observación la contradice, bueno, estos experimentadores a veces bromean. Pero si tu teoría se encuentra en contra de la segunda ley de la termodinámica, no puedo darte ninguna esperanza; no hay nada más que un colapso en la humillación más profunda." Arthur S. Eddington, The Nature of the Physical World (New York: Macmillan), 74.

[175] P. C. W. Davies, The Physics of Time Asymmetry (London: Surrey University Press, 1974), 104.

[176] Mi agradecimiento a James Sinclair por sus comentarios sobre la sección concerniente a los argumentos científicos para el comienzo del universo.

[177] Dennett, Breaking the Spell, 244.

[178] Ibid., 242.

[179] O, alternativamente, la causa existe inmutablemente en un tiempo indiferenciado en el que los intervalos temporales no se pueden distinguir. Desde este punto de vista, Dios existió literalmente antes de la creación, pero no hubo un momento, por ejemplo, una hora o un millón de años antes de la creación. Para la discusión de esta alternativa, vea mi libro Time and Eternity, capítulo. 6.

[180] Richard Swinburne, The Existence of God, rev. ed. (Oxford: Clarendon, 1991), 32–48.

[181] Vea la discusión en Paul Copan y William Lane Craig, Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2004), 168–70.

[182] Tal ejercicio de poder causal plausiblemente lleva a Dios al tiempo, si es que ya no era temporal. Para más información sobre la relación de Dios con el tiempo, vea mi respuesta a la objeción final de Grünbaum a continuación.

[183] Adolf Grünbaum, "The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology," en Physical Cosmology and Philosophy, ed. John Leslie, Philosophical Topics (New York: Macmillan, 1990), 92–112.

[184] Adolf Grünbaum, "Pseudo-Creation of the Big Bang," Nature 344 (1990): 821–22.

[185] Para ejemplo del ajuste fino, vea John D. Barrow y Frank J. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle (Oxford: Clarendon, 1986); John Leslie, "The Prerequisites of Life in Our Universe," en Newton and the New Direction in Science, ed. G. V. Coyne, M. Heller, J. Zycinski (Vatican: Citta del Vaticano, 1988); Martin Rees, Just Six Numbers (New York: Basic, 2000).

[186] Vea Peter Lipton, Inference to the Best Explanation (London: Routledge, 1991).

[187] William A. Dembski, The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities, Cambridge Studies in Probability, Induction, and Decision Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[188] Robin Collins ofrece un enfoque alternativo. Emplea el teorema de Bayes para argumentar que el ajuste fino

cósmico es mucho más probable en la hipótesis del teísmo que en la hipótesis de un universo único y ateísta y que, por lo tanto, la evidencia del ajuste fino confirma fuertemente el teísmo sobre su hipótesis rival.

[189] Ernan McMullin concluye: "Parece seguro decir que la teoría posterior, sin importar qué tan diferente sea, aparecerá aproximadamente en los mismos... números. Y las numerosas limitaciones que deben imponerse a estos números... parecen demasiado específicas y demasiado numerosas para evaporarse por completo... Se han señalado una docena o más de restricciones… ¿Podrían todas ser reemplazadas?... Seguramente parece ser una posibilidad muy remota". Ernan McMullin, "Anthropic Explanation in Cosmology", ponencia presentada en la conferencia "God and Physical Cosmology," University of Notre Dame, Enero 30–Febrero 1, 2003.

[190] S. W. Hawking, "Cosmology from the Top Down," documento presentado en la Reunión de Inflación Cósmica de Davis, U. C. Davis, Mayo 29, 2003.

[191] Véase Leonard Susskind, The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design (New York: Little, Brown, & Co., 2006). Susskind aparentemente cree que el descubrimiento del paisaje cósmico socava el argumento para el diseño, cuando de hecho ocurre exactamente lo contrario. Susskind parece no apreciar que los 10^{500} mundos en el paisaje cósmico no son reales sino simplemente universos posibles, consistentes con la TeoríaM. Para poder comprar la ideadel principio antrópico mencionado por Hawking como la tercera alternativa, uno necesita una pluralidad de universos reales, que la teoría de cuerdas por sí sola no proporciona.

[192] Si solo un universo de 10^{120} tiene el valor de la constante cosmológica que permite la vida, entonces, dados 10^{500} universos posibles, el número de universos con el valor de vida permitido será de solo $10^{500} \div 10^{120} = 10^{380}$. Para el principiante esto puede sonar como si la mayoría de los mundos permitieran la vida, cuando de hecho 10^{380} es una fracción inconcebiblemente pequeña de 10^{500}, de modo que casi todos los universos posibles no permitirían la vida. Para ver el punto, imagina que tenemos un millón de universos posibles y las probabilidades de un universo que permite la vida son uno de cada cien. Entonces la cantidad total de universos que permiten la vida será de 1,000,000 ÷ 100 = 10,000. Entonces, el número total de universos que permiten la vida es $10^6 \div 10^2 = 10^4$. Uno ve que 10^4 es una pequeña fracción de 10^6, ya que solo 10.000 de un millón de mundos permiten vida, mientras que 990,000 no permiten la vida.

[193] Por ejemplo, dado que los valores de al menos algunas de las constantes son independientes, debemos multiplicar las probabilidades individuales de las constantes para encontrar la probabilidad de que dos constantes estén bien ajustadas. Entonces, si las probabilidades de que la constante cosmológica tenga el valor que tiene es 1 de 10^{120} y las probabilidades de que la constante gravitacional tenga el valor que tiene es 1 de 10^{100}, entonces su probabilidad conjunta será una posibilidad de $10^{120+100} = 10^{220}$. Si seguimos agregando constantes hasta que obtengamos un universo que permita la vida, en poco tiempo nos habremos quedado sin universos posibles y habremos agotado todos los recursos probabilísticos.

[194] Paul Davies, The Mind of God (New York: Simon & Schuster, 1992), 169. Considero a Davies como queriendo decir, por leyes de la física, las leyes con los valores reales de las constantes. De lo contrario, confunde que haya diferentes valores de las constantes con leyes diferentes.

[195] Alex Vilenkin, Many Worlds in One: The Search for Other Universes (New York: Hill and Wang, 2006), 99.

[196] Recuerde nuestros dos puntos de vista distintivos del tiempo en el capítulo anterior.

[197] En mi libro Time and Eternity, defiendo la naturaleza privilegiada de la perspectiva global. Allí estaba considerando el universo solo, de modo que el tiempo preferido es el tiempo cósmico. Pero si existe un multiverso, entonces el tiempo global no será el tiempo cósmico de ningún universo-isla, sino el tiempo propio del multiverso como un todo.

[198] Vilenkin, Many Worlds in One, 214.

[199] Ibid., 61.

[200] Véase el capítulo anterior.

[201] Roger Penrose, The Road to Reality (New York: Alfred A. Knopf, 2005), 762–65. Las probabilidades de que nuestro sistema solar se forme instantáneamente por colisiones aleatorias de partículas es, según Penrose, aproximadamente $1:10^{10(60)}$, un número grande, pero inconcebiblemente menor que $10^{10(123)}$. Penrose concluye que las explicaciones antrópicas son tan "impotentes" que en realidad es "erróneo" apelar a ellas para explicar las características especiales del universo.

[202] Richard Dawkins, The God Delusion (New York: Houghton Mifflin, 2006), 157–58.

[203] Citado en Lewis Wolpert, Six Impossible Things before Breakfast (London: Faber and Faber, 2006), 215. Vea tambiénla nota al pie 19, del capítulo 2.

[204] Paul Kurtz, The Courage to Become (Westport, Conn.: Praeger, 1997), 125.

[205] Ibid., 5–6.

[206] Ibid., 6.

[207] Ibid., 53.

[208] Michael Ruse, "Evolutionary Theory and Christian Ethics," en The Darwinian Paradigm (London: Routledge, 1989), 262, 268–89.

[209] Richard Taylor, Ethics, Faith, and Reason (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985), 14.

[210] Ibid., 83–84.

[211] Paul Kurtz, Forbidden Fruit (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1988), 73.

[212]Vea las respuestas hechas por Walter Sinnott-Armstrong en nuestro debateGod? A Debate between a Christian and an Atheist (New York: Oxford University Press, 2003), y las de Sinnott-Armstrong y Louise Antony en el debate que hice con Paul Kurtz God and Ethics: A Contemporary Debate, ed. Nathan King y Robert Garcia (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2008). Irónicamente, la distinción entre la ontología moral y la epistemología moral es dibujada con maravillosa claridad por el propio Sinnott-Armstrong en su "Moral Skepticism and Justification," en Moral Knowledge? ed. Walter Sinnott-Armstrong y Mark Timmons (New York: Oxford University Press, 1996), 4–8.

[213] Kurtz, Forbidden Fruit, 65.

[214] Walter Sinnott-Armstrong, "Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality," en God and Ethics.

[215] Walter Sinnott-Armstrong, "There Is No Good Reason to Believe in God," en God? A Debate, 34.

[216] Michael Ruse, "Is Rape Wrong on Andromeda?"

[217] Además, podríamos preguntarnos cómo podríamos llegar a tener algún conocimiento de este dominio abstracto. Los realistas, sobre los objetos matemáticos, se han enfrentado a este mismo enigma. La sugerencia del matemático realista Kurt Gödel de que tenemos un misterioso acceso intuitivo al reino de los objetos matemáticos ha sido ridiculizada por los filósofos naturalistas de las matemáticas. Del mismo modo, no es más claro cómo podría saber el contenido del reino moral, que cómo podría saber qué está pasando en algún pueblo remoto de Nepal con el que no tengo contacto.

[218] Vea elentendimiento de Plantinga de lo que él llama la objeción de Freud y Marx a la creencia teísta. Al principio, Plantinga había descartado las objeciones de Freud y Marx a las creencias religiosas como ejemplos de la falacia genética. ("The Foundations of Theism: A Reply," Faith and Philosophy 3 [1986]: 308), pero luego los vio como ataques a la garantía de la creencia teísta (Warranted Christian Belief [Oxford: Oxford University Press, 2000], 136–42, 151–52).

[219] Vea la respuesta de Plantinga a la objeción de Freud y Marx a la creencia teísta en Warranted Christian

Belief, 194–98.

[220] Este es el famoso argumento evolutivo de Plantinga contra el naturalismo Warrant and Proper Function (Oxford: Oxford University Press, 1993), 216–37; Warranted Christian Belief, 227–40.

[221] Michael Ruse, Darwinism Defended (London: Addison-Wesley, 1982), 275.

[222] David O. Brink, "The Autonomy of Ethics," en The Cambridge Companion to Atheism, ed. Michael Martin, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 149.

[223] Philip L. Quinn, Divine Commands and Moral Requirements (Oxford: Clarendon, 1978); Janine Marie Idziak, Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1980); Robert Merrihew Adams, Finite and Infinite Goods (Oxford: Oxford University Press, 2000); William Alston, "What Euthyphro Should Have Said," en Philosophy of Religion: A Reader and Guide, ed. William L. Craig (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001; New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 2001), 283–98. Es sorprendente que Brink, "The Autonomy of Ethics," 152–54, no tome conocimiento de estos autores, ni de la alternativa que ofrecen; la única explicación teísta que él conoce es el voluntarismo, que no es defendido por ningún filósofo en mi conocimiento.

[224] Observo que en sus quince páginas dedicadas al argumento ontológico en The God Delusion[El Espejismo de Dios], Richard Dawkins solo ridiculiza pero no refuta el argumento (Dawkins, The God Delusion, 80–95).

[225] Plantinga, The Nature of Necessity, 221.

[226] Para respuestas a tales objeciones vea Paul Copan, "That's Just Your Interpretation" (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2001); igualmente, "How Do You Know You're Not Wrong?" (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2005).

[227] Anselm, Cur Deus homo 2.22.

[228] Thomas Aquinas, Summa theologiae 3a.43.3.

[229] J. Westfall Thompson y Bernard J. Holm, A History of Historical Writing, 2 vols. (New York: Macmillan, 1942), 2:94.

[230] Philippe de Mornay, De la vérité de la religion chrestienne (Anvers: Imprimerie de Christofle Plantin, 1581), Prefacio.

[231] Ibid., 835.

[232] Filleau de la Chaise, "Discours sur les livres de Moise," en Discours sur les "Pensées" de M. Pascal, ed. con una introducción de V. Gitaud (Paris: Editions Bossard, 1922), 104–5.

[233] Richard J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 7, 13.

[234] Ibid.,1.

[235] F. R. Ankersmit, "The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History," en "Knowing and Telling History: The Anglo-Saxon Debate," History and Theory Beiheft 25 (1986): 1–27. Cf. F. R. Ankersmit, History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor (Berkeley: University of California Press, 1994; igualmente, en K. Jenkins, The Postmodern History Reader (New York: Routledge, 1997).

[236] Hayden White, "The Burden of History," en Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), 27–50. "Trópicos" o "tropología" deriva del latín tropus, que significa "metáfora" o "figura del habla"; los posmodernos consideran que la escritura histórica es intrínsecamente metafórica y no literal.

[237] Keith Jenkins, "Introduction: On Being Open about Our Closures," en The Postmodern History Reader (London: Routledge, 1997), 17.

[238] Leon J. Goldstein, "History and the Primacy of Knowing," en "The Constitution of the Historical Past," History and Theory Beiheft 16 (1977): 29–52. Vea también su libro Historical Knowing (Austin, Tex.: University

of Texas Press, 1976).

[239] George Tyrrell, Christianity at the Cross-Roads (London: Longman, Green, 1910), 44.

[240] Patrick Gardiner, The Nature of Historical Explanation (London: Oxford, 1961), 35.

[241] Goldstein, "History and Primacy of Knowing," 30–31.

[242] Véase Chris Lorenz, "Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for 'Internal Realism,'" History and Theory 33 (1994): 311 para esta conexión.

[243] Carl Becker, "What Are Historical Facts?" en The Philosophy of History in Our Time, ed. H. Meyerhoff (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), 130–31.

[244] White, "Burden of History," 84–85.

[245] Gardiner, Historical Explanation, 35.

[246] Jenkins, "Introduction," 8.

[247] Ibid., 6.

[248] Henri Pirenne, "What Are Historians Trying to Do?" en Philosophy of History, 97.

[249] Karl Popper, "Has History Any Meaning?" en Philosophy of History, 303.

[250] P. H. Nowell-Smith, "The Constructionist Theory of History," en "The Constitution of the Historical Past," History and Theory Beiheft 16 (1977): 1–2.

[251] Alvin Plantinga, The Twin Pillars of Christian Scholarship (Grand Rapids, Mich.: Calvin College and Seminary, 1990), 21–22.

[252] Sobre esto, vea Gertrude Himmelfarb, "Telling It as You Like It: Postmodernist History and the Flight from Fact," en Postmodern History Reader, 164. Zagorin critica la historiografía posmodernista de Jenkins con estos argumentos: "Una historiografía del tipo que Jenkins espera ver... probablemente abandonaría sus sentidos críticos y su respeto por las pruebas, sería perfectamente útil para una ortodoxia política represiva y engendraría mentiras y mitos sin restricciones". Perez Zagorin, "Rejoinder to a Postmodernist," History and Theory 39(2000): 208. Afortunadamente, la noción de historiografía de Jenkins es "una fantasía en lugar de algo que se debe tomar en serio".(Ibid.).

[253] Lionel Rubinoff, "Introduction," in Objectivity, Method and Point of View (Leiden: E. J. Brill), 3. Cf. J. Appleby, L. Hunt, and M. Jacob, Telling the Truth about History (New York: W. W. Norton, 1994), 7.

[254] Vea la discusión en Frederick Suppe, "Afterword," en The Structure of Scientific Theories, 2nd ed. (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1977), 717–27.

[255] W. H. Dray, "Comment," en Objectivity, Method and Point of View, 183.

[256] Nowell-Smith, "Constructionist Theory of History," 4.

[257] R. G. Collingwood, An Autobiography (London: Oxford University Press, 1939), 135.

[258] W. J. Van der Dussen, "The Historian and His Evidence," en Objectivity, Method and Point of View, 157; cf. Gardiner, Historical Explanation, 39.

[259] R. K. Harrison, Introduction to the Old Testament (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1969), 292.

[260] R. G. Collingwood, "Croce's Philosophy of History," en Essays in the Philosophy of History, ed. W. Debbins (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1965), 19.

[261] Véase Suppe, "Afterword," 633–49.

[262] Israel Scheffler, Science and Subjectivity, 2da ed. (Indianapolis: Hackett, 1982), 19.

[263] Lionel Rubinoff, "Historicity and Objectivity," en Objectivity, Method and Point of View, 137.

[264] Frederick Copleston, "Problems of Objectivity," en On the History of Philosophy (London: Search Press,

1979), 54.

[265] Ibid., 55.

[266] Ibid., 53–54.

[267] Ibid., 57.

[268] Frederick Suppe, "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories," en Structure of Scientific Theories, 218–20.

[269] Vea ibid., 199–208.

[270] Ver discusión en ibid., 208–17.

[271] Suppe, "Afterword," 633–34.

[272] Vea los tres niveles de significado distinguidos por José Carlos Barrera, "Making History, Talking about History," History and Theory 40 (2001): 199, el primero de los cuales, referencia, es independiente del contexto narrativo y evaluativo. Ver también Hayden White, The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 10: "Es esta necesidad o impulso de clasificar eventos con respecto a su significado para la cultura o grupo lo que está escribiendo su propia historia que hace posible una representación narrativa de eventos reales"; y Robert F. Berkhofer, Beyond the Great Story: History as Text and Discourse (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1995), 53: "La evidencia no es un hecho hasta que se le da significado de acuerdo con algún marco o perspectiva". Raymond Martin comenta acertadamente sobre este sentido del significado, "Dado que no hay límite en cuanto a las formas en que algo puede ser humanamente significativo, no hay límite para qué eventos puede significar y, por lo tanto, no existe el significado de eventos" (Raymond Martin, "Progress in Historical Studies," History and Theory 37 [1998]: 33). Aún así, Martin muestra cómo los hechos limitan las interpretaciones de ellos.

[273] R. G. Collingwood, The Idea of History, ed. T. M. Know (Oxford: Oxford University Press, 1956), 246.

[274] William Debbins, "Introduction," en Essays in the Philosophy of History, xiv. Vea también Dray, "Comment," 182.

[275] C. Behan McCullagh, Justifying Historical Descriptions (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 19.

[276] R. G. Collingwood, "Are History and Science Different Kinds of Knowledge?" en Essays in the Philosophy of History, 32.

[277] Maurice Mandelbaum, The Problem of Historical Knowledge (New York: Harper & Row, 1967), 184.

[278] Morton White, "Can History Be Objective?" en Philosophy of History (London: Routledge & Kegan Paul), 1957), 199.

[279] E. H. Carr, What Is History? (New York: Random House, 1953), 8.

[280] Becker, "Historical Facts," 132.

[281] Cf. Perez Zagorin, "History, the Referent, and Narrative: Reflections on Postmodernism Now," History and Theory 38 (1999): 14; T. L. Haskell, "Objectivity Is Not Neutrality: Rhetoric vs. Practice in Peter Novick's That Noble Dream," History and Theory 29 (1990): 155–56.

[282] Isaiah Berlin, "The Concept of Scientific History," en Philosophical Analysis and History, ed. W. H. Dray (New York: Harper & Row, 1966), 11.

[283] Christopher Blake, "Can History Be Objective?" en Theories of History, ed. P. Gardiner (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959), 331.

[284] W. H. Walsh, Philosophy of History: An Introduction (New York: Harper & Row, 1965), 111.

[285] Morton White, Foundations of Historical Knowledge (New York: Harper & Row, 1965), 268; vea también Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, 5ta rev. ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 1966).

[286] George Orwell, 1984: A Novel (London: Secker & Warburg, 1949), pt. 3, cap. 2.

[287] Brian Fay, "Nothing but History?" History and Theory 37 (1998): 84.

[288] Edwin Yamauchi, "Immanuel Velikovsky's Catastrophic History," Journal of the American Scientific Affiliation 25 (1973): 138, 134.

[289] Michael Licona, "Some Hermeneutical and Historiographical Considerations Pertaining to the Historicity of the Resurrection of Jesus" (Ph.D. thesis, University of Pretoria, próximamente), cap. 1.

[290] Karl Popper, The Poverty of Historicism (London: Routledge & Kegan Paul, 1957), 152.

[291] Raymond Aron, "Relativism in History," en Philosophy of History, 160.

[292] Mandelbaum, Problem of Historical Knowledge, 298–304.

[293] R.T. France, "The Gospels as Historical Sources for Jesus, the Founder of Christianity," Truth 1 (1985): 86.

[294] Véase Peter Lipton, Inference to the Best Explanation (London: Routledge, 1991), 122.

[295] McCullagh, Justifying Historical Descriptions, 21.

[296] Vea la edición especial "Creation/Evolution and Faith," de Christian Scholar's Review 21/1 (1991); Alvin Plantinga, "Methodological Naturalism," ponencia presentada en el simposio "Knowing God, Christ, and Nature in the Post-Positivistic Era," University of Notre Dame, Abril 14–17, 1993.

[297] Nancy F. Partner, "History in an Age of Reality-Fictions," en A New Philosophy of History, ed. Frank Ankersmit y Hans Kellner (Chicago: University of Chicago, 1995), 22.

[298] Zagorin, "History, the Referent, and Narrative," 1. Él observa que casi todos los filósofos conocidos en Gran Bretaña y los Estados Unidos que han mostrado el mayor interés en la filosofía de la historia han sido casi totalmente insensibles u opuestos a los enfoques posmodernos de la historiografía. Cf. La admisión de Jenkins, "La mayoría de los historiadores... han sido resistentes a ese posmodernismo que ha afectado a tantos de sus colegas en discursos adyacentes".(Jenkins, "Introduction," 1).

[299] Fay, "Nothing but History?" 84; cf. Zagorin, "History, the Referent, and Narrative."

[300] Lorenz, "Historical Knowledge and Historical Reality," 316

[301] Para un registro de este famoso intercambio ver Roger Hahn, Pierre Simon de Laplace 1749–1827: A Determined Scientist (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), 172.

[302] Denis Diderot, "Philosophical Thoughts," en Diderot's Philosophical Works, trad. M. Jourdain (Chicago: Open Court, 1916), 18.

[303]A Philosophical Dictionary (New York: Harcourt, Brace, & World, 1962), s.v. "Miracles," por Marie François Arouet de Voltaire.

[304] David Hume, Enquiry Concerning Human Understanding, 10.1.90.

[305] Ibid., 10.2.101.

[306] Jean Le Clerc, Five Letters Concerning the Inspiration of the Holy Scriptures (London: [n.p.], 1690), 235–36.

[307] Samuel Clarke, A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation (London: W. Batham, 1706), 367–68.

[308] Jean Alphonse Turretin, Traité de la vérité de la religion chrétienne, 2nd ed., 7 vols., trad. J. Vernet (Geneva: Henri-Albert Gosse, 1745-55), 5:2–3.

[309] Ibid., 5:240.

[310] Claude François Houtteville, La religion chrétienne prouvée par les faits, 3 vols. (Paris: Mercier & Boudet, 1740), 1:33.

[311] David Friedrich Strauss, The Life of Jesus Critically Examined, trad. G. Eliot (London: SCM, 1973), 737.

[312] Ibid., 75.

[313] Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus, 3ra ed., trad. W. Montgomery (London: Adam & Charles Black, 1954), 111.

[314] Mary Hesse, "Miracles and the Laws of Nature," en Miracles, ed. C. F. D. Moule (London: A. R. Mowbray, 1965), 38.

[315] Para una discusión sobre el tema, vea Stephen S. Bilinskyj, "God, Nature, and the Concept of Miracle" (Ph.D. dissertation, University of Notre Dame, 1982); Alfred J. Freddoso, "The Necessity of Nature," Midwest Studies in Philosophy 11 (1986): 215–42.

[316] Para una breve discusión, vea el libro de J. P. Moreland y mío, Philosophical Foundations for a Christian Worldview (Downer's Grove, Ill.: InterVarsity, 2007), 524–26.

[317]Encyclopedia of Philosophy, s.v. "Miracles," por Antony Flew.

[318] Bilynskyj, "God, Nature, and the Concept of Miracle," 222.

[319] Wolfhart Pannenberg, "Jesu Geschichte und unsere Geschichte," en Glaube und Wirklichkeit (München: Chr. Kaiser, 1975), 92.

[320] Wolfhart Pannenberg, Jesus—God and Man, trad. L. L. Wilkins and D. A. Priebe (London: SCM, 1968), 67.

[321] Charles Dickens, "A Christmas Carol," en Christmas Books, por Charles Dickens (London: Oxford, 1954), 18–19.

[322] John Earman, Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles (Oxford: Oxford University Press, 2000).

[323] Véase S. L. Zabell, "The Probabilistic Analysis of Testimony," Journal of Statistical Planning and Inference 20 (1988): 327–54.

[324] J. S. Mill, A System of Logic, 2 vols. (London: 1843), bk. 3, cap. 25, §6, citado en Zabell, "Probabilistic Analysis of Testimony," 331.

[325] Dada esta proporción también podemos calcular la probabilidad real de M. Si representamos la proporción como A/B, entonces podemos calcular la probabilidad de M dada la evidencia total por A/(A+B). Entonces, si la proporción es 2/3, entonces la probabilidad de M dada la evidencia total es 2/(2+3) = 2/5 = .4, o 40%.

[326] Otro factor que Hume descuida es el notable impacto del testimonio múltiple e independiente de algún evento. Si dos testigos son cada uno 99% confiables, entonces las probabilidades de que testifiquen falsamente de manera independiente ante algún evento son solo .01 x .01 = .0001, o uno de cada 10,000; las probabilidades de que tres de esos testigos estén equivocados son .01 x .01 x .01 = .000001, o uno de cada 1,000,000; y las probabilidades de que seis de esos testigos se equivoquen son .01 x .01 x .01 x .01 x .01 x .01 = .000000000001, o uno de cada 1,000,000,000,000. De hecho, el poder acumulativo de los testigos independientes es tal que individualmente podrían ser poco confiables más del 50% del tiempo y, sin embargo, su testimonio se combina para hacer que un evento de aparentemente enorme improbabilidad sea bastante probable a la luz de su testimonio. Con respecto a la resurrección de Jesús, es difícil saber cuán independientes son algunos de los testigos, aunque en los casos de personas como Pedro, Santiago y Saulo, la independencia está bien establecida.

[327] Jordan Howard Sobel, Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 316.

[328] Earman considera más plausible Pr(no-M|E&B) o Pr(E|no-M&B). Él concluye: "La máxima de Hume es simplemente la tautología inútil de que ningún testimonio es suficiente para establecer la credibilidad de un milagro a menos que sea suficiente para que la ocurrencia sea más probable que su negación" (Hume's Abject Failure, 40).

[329] John Earman, "Bayes, Hume, and Miracles," Faith and Philosophy 10 (1993): 303.

[330] Estoy en deuda con Tim y Lydia McGrew, epistemólogos que se especializan en la teoría de la confirmación, por discusiones muy interesantes y esclarecedoras sobre el argumento "en principio" de Hume.

[331] Encyclopedia of Philosophy, s.v. "Miracles."

[332] R. W. Funk, R. W. Hoover, y el Jesus Seminar, "Introduction" a The Five Gospels (New York: Macmillan, 1993), 2.

[333] David Friedrich Strauss, The Life of Jesus, Critically Examined, trad. George Eliot, ed. con una introducción de Peter C. Hodgson, Lives of Jesus Series (London: SCM, 1973), 736.

[334] Funk, y otros, "Introduction," 3.

[335] Ibid., 2–3.

[336] Gerd Lüdemann, "Die Auferstehung Jesu," en Fand die Auferstehung wirklich statt? ed. Alexander Bommarius (Düsseldorf: Parega Verlag, 1995), 16.

[337] Gert Lüdemann, The Resurrection of Jesus, trad. John Bowden (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 12.

[338] Véase William Lane Craig y Gerd Lüdemann, The Resurrection: Fact or Figment? ed. Paul Copan con respuestas de Stephen T. Davis, Michael Goulder, Robert H. Gundry, y Roy Hoover (Downer's Grove, Ill.: InterVarsity, 2000). Vea especialmente la discusión de Davis y Hoover, junto a mi respuesta final.

[339] Bart Ehrman, "The Historical Jesus," (The Teaching Company, 2000), pt. 2, p. 50

[340] Bart Ehrman, The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings, 3ra ed. (New York: Oxford University Press, 2004), 229.

[341] Puede ver el debate en video en https://www.reasonablefaith.org/videos/debates/craig-vs.-ehrman-college-of-the-holy-cross/.
Y puede también consultar una transcripción en español del debate en:
http://docs.wixstatic.com/ugd/28ef9e_87d667ad7f2445319e9499dd4aaef8d1.pdf.

[342] Como bien lo dijo Bultmann: "En mi opinión, de la vida y la personalidad de Jesús ahora podemos saber tan bien como nada" (Rudolph Bultmann, Jesus [Tübingen: J.C.B. Mohr, 1951], 11).

[343] John P. Meier, A Marginal Jew: vol. 1: The Roots of the Problem and the Person, Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1991), 25.

[344] Ibid., 1:34.

[345] Ibid., 1:21.

[346] Ibid., 1:22.

[347] Ibid., 1:24.

[348] Ibid., 1:21.

[349] Véase Morna Hooker, "On Using the Wrong Tool," Theology 75 (1972): 570–81.

[350] Véase Robert W. Funk y Roy W. Hoover, eds., The Five Gospels: What Did Jesus Really Say? (New York: Macmillan, 1993).

[351] Para discusiones útiles, vea Robert H. Stein, "The Criteria for Authenticity," en Gospel Perspectives I, ed. R.T. France y David Wenham (Sheffield, England: JSOT Press, 1980), 225–63; Craig A. Evans, "Authenticity Criteria in Life of Jesus Research," Christian Scholar's Review 19 (1989): 6–31.

[352] Bart Ehrman, "The Historical Jesus," (The Teaching Company, 2000), pt. 1, p. 53. El contexto deja en claro que Ehrman quiere decir que estas tradiciones deben considerarse históricamente poco confiables.

[353] Ibid., pt. 1, p. 49; pt. 2, pp. 37, 38, 48.

[354] A. N. Sherwin-White, Roman Law and Roman Society in the New Testament (Oxford: Clarendon, 1963),

186–89.

[355] La afirmación de Sherwin-White ha sido impulsada por el estudio de época Colin Hemer, The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, ed. Conrad H. Gempf, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989). A través de un minucioso análisis de evidencia papirológica, epigráfica y de otro tipo, Hemer demuestra convincentemente la riqueza del material histórico contenido en el libro de Hechos y, por ende, el cuidado de Lucas como historiador.

[356] Donald A. Hagner, The Jewish Reclamation of Jesus (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984).

[357] S. Ben-Chorin, Jesus in Judenthum (Wuppetal: R. Brockhaus, 1970), 41, citado en Hagner, Reclamation, 105.

[358] Craig A. Evans, "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology," Theological Studies 54 (1993): 3–36.

[359] Para una crítica, véase Barry L. Blackburn, "'Miracle Working' in Hellenism (and Hellenistic Judaism)," en Gospel Perspectives VI, ed. David Wenham y Craig Blomberg (Sheffield, England: JSOT Press, 1986), 185–218; vea también Edwin Yamauchi, "Magic or Miracle? Diseases, Demons, and Exorcisms," en Gospel Perspectives VI, 89–183.

[360] Meier, A Marginal Jew, 1:21.

[361] Para una confusión similar ver James D. G. Dunn, Jesus Remembered: Christianity in the Making I (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003), 126–27, 130–31, 827, 876, 882. Dunn reconoce que aunque el Jesús histórico siempre se identifica como una construcción de investigación histórica, en la práctica la frase se usa para referirse a Jesús mismo. Me parece que este deslizamiento es inevitable y poco notable para cualquier historiador que no sea un narrador no realista. Por su parte, Dunn distingue entre Jesús mismo y Jesús recordado, ¡como si los recuerdos precisos de Jesús no fueran recuerdos del Jesúsmismo! Aunque Dunn afirma que el único objetivo razonable para la búsqueda del Jesús histórico es el Jesús recordado, inconsistentemente continúa argumentando que por el impacto que Jesús tuvo en las tradiciones acerca de él, podemos, de hecho, discernir algo de la persona que hizo ese impacto. Esto lleva a Dunn a la extraña conclusión de que "la tradición de Jesús es el Jesús recordado. Y el Jesús así recordado es Jesús..."(p. 335), de lo cual se infiere que ¡Jesús mismo es una tradición! Una vez más, la persona de Jesús de Nazaret desapareció de la vista. Lo que Dunn debería decir, y quiere decir, creo, es que en la tradición sinóptica encontramos recuerdos preservados de lo que Jesús dijo e hizo; esos recuerdos son en gran parte precisos; podemos, por lo tanto, saber mucho acerca de Jesús; y no hay un retrato rival de Jesús que sea tan históricamente creíble como el que nos ha dado la tradición y que puede usarse para revocar las conclusiones extraídas sobre la base de esa tradición.

[362] Robert Funk, "The Issue of Jesus," Forum 1 (1985): 8.

[363] Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600), 173.

[364] Craig Evans, "Authenticating the Activities of Jesus," en Authenticating the Activities of Jesus, ed. Bruce Chilton y Craig Evans, New Testament Tools and Studies 28/2 (Leiden: E. J. Brill, 1999), 25.

[365] Martin Hengel, "Jesus, the Messiah of Israel: The Debate about the 'Messianic Mission' of Jesus," en Authenticating the Activities of Jesus, 327.

[366] Martin Hengel, The Son of God, trad. John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1976), 63, citando N. A. Dahl, "Der gekreuzigte Messias," en Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, ed. H. Ristow and K. Matthiae (1960), 161.

[367] Para otros ejemplos de representaciones de las Escrituras en el judaísmo ver Craig Evans, "Jesus and Zechariah's Messianic Hope," en Authenticating the Activities of Jesus, 373–88.

[368] Craig Evans, "Authenticating the Activities of Jesus," 24.

[369] James D. G. Dunn, "Can the Third Quest Hope to Succeed?" en Authenticating the Activities of Jesus, 34.

Comparar con el juicio de Wright: "No puede haber duda, históricamente hablando, de que Jesús fue ejecutado como un pretendiente mesiánico" (N. T. Wright, Christian Origins and the Question of God, vol. 2: Jesus and the Victory of God [Minneapolis: Fortress Press, 1996], 522).

[370] Josephus Jewish Wars 6.300–309.

[371] En opinión de Evans, en contraste con Jesús hijo de Ananías, "Jesús [de Nazaret] proporcionó las bases para una sentencia de muerte tanto de las autoridades judías (es decir, de la blasfemia de capital) como de las autoridades romanas (es decir, traición y sedición).... La dimensión mesiánica de las actividades de Jesús es inconfundible" (Craig A. Evans, "What Did Jesus Do?" en Jesus under Fire, ed. J. P. Moreland y Michael J. Wilkins [Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1995], 111).

[372]Siguiendo la traducción "mercader" en lugar del literal "cananeo."

[373] Robert H. Gundry, Mark: A Commentary on His Apology for the Cross (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993), 900. Gundry sostiene que la autenticidad histórica de los cargos presentados contra Jesús se ve respaldada por la falta de armonía entre Marcos 14:58 y 13:32. Los testigos falsos evidentemente habían mezclado la predicción de Jesús sobre la destrucción del templo con sus predicciones de su resurrección en Marcos 8:31; 9:31; 10:34, una confusión que no es apta para ser una creación cristiana posterior.

[374] Hengel, "Jesus, the Messiah of Israel," 327. Compare con la conlusión de Wright: "El mesianismo... fue central para la autocomprensión de Jesús" (Wright, Christian Origins and the Question of God, 2: 538).

[375] Véase Werner Zager y Hans Rollmann, "Unveröffentlichte Briefe William Wredes zur Problematisierung des messianischen Selbstverständnisses Jesu," Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 8 (2001): 274–322.

[376] Ver discusión de las fuentes en Craig A. Evans, Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies (Leiden: Brill, 2001), chap. 4.

[377] Para una revisión de los reclamantes mesiánicos en torno a la época de Jesús, véase Evans, Jesus and His Contemporaries, cap. 2. Una gran parte del caso de Evans para identificar a muchos revolucionarios judíos, por ejemplo, Menajem, el hijo de Judas el Galileo, como figuras mesiánicas es, hay que decirlo, basado en inferencias y conjeturas.

[378] Cf. El comentario de Josefo: "Ahora Judea estaba llena de robos; y como las varias compañías de los sediciosos iluminaron a cualquiera para que los dirigiera, él fue creado un rey inmediatamente" (Antiquities of the Jews 17.10.8 [285]).

[379] "Bar Koziba reinó dos años y medio, y luego dijo a los rabinos: 'Yo soy el Mesías'. Ellos respondieron: 'Del Mesías está escrito que huele y juzga: veamos si él [Bar Koziba] puede hacerlo'. Cuando vieron que no podía juzgar por el olor, lo mataron" (Babylonian Talmud Sanhedrin 93b).

[380] John J. Collins, The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature, Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1995), 102–94.

[381] Como se pensó en Dunn, Jesus Remembered, 369–71.

[382] Las cartas de Pablo también dan evidencia temprana de que Cristo fue considerado Dios en forma humana (Filipenses 2:5-8). Hengel comenta: "La discrepancia entre la vergonzosa muerte de un criminal estatal judío y la confesión que describe a este hombre ejecutado como una figura divina preexistente que se hace hombre y se humilla a sí mismo hasta la muerte de un esclavo es... sin analogía en el mundo antiguo" (Hengel, Son of God, p. 1). Hengel continúa demostrando que esta idea es prepaulina.

[383] Sobre el carácter derivado de la versión de Tomás, vea Charles L. Quarles, "The Use of the Gospel of Thomas in the Research on Historical Jesus of John Dominic Crossan," Catholic Biblical Quarterly 69 (2007): 517–36.

[384] Craig A. Evans, Fabricating Jesus (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2006), 132–35.

[385] Ibid., 138.

[386] Joachim Jeremias, The Prayers of Jesus, traducido por John Burchard (London: SCM, 1967), 45–46.

[387] Adelbert Denaux, "The Q-Logion Mt 11, 27/Lk 10, 22 and the Gospel of John," en John and the Synoptics, ed. A. Denaux, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 101 (Leuven, Belgium: Leuven University Press, 1992).

[388] Vincent Taylor, The Gospel according to St. Mark, 2da ed. (London: Macmillan, 1966), 522.

[389] Véase Ben Witherington, III, The Christology of Jesus (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 233–62; vea también Gundry, Mark, 118–19, 587, y la literatura allí citada, así como Seyoon Kim, The Son of Man as the Son of God (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985)

[390] Dunn, "Can the Third Quest Hope to Succeed?" 47.

[391] Cf. el uso de "Discípulo Amado" de un título descriptivo para referirse a sí mismo, en el supuesto de que él sea el autor del Evangelio de Juan. Eso, obviamente, no convierte a "El Discípulo Amado" en un término indicativo personal. Que el "Hijo del Hombre" pueda aparecer en la boca de otros (Juan 12:34; Hechos 7:56) demuestra que no es un índice personal.

[392] Gundry, Mark, 119.

[393] Vea la discusión en Darrell L. Bock, Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 106 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1998); reimp. ed.: Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge against Jesus in Mark 14:53–65, Biblical Studies Library (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2000).

[394] Gundry, Mark, 917–18.

[395] Ibid., 917.

[396] Vea la extensa discusión en Meier, Marginal Jew, vol. 2: Mentor, Message, and Miracles, Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1994), 237–506.

[397] Witherington, Christology of Jesus, 65.

[398] Jacob Neusner, A Rabbi Talks with Jesus (New York: Doubleday, 1993), xii, 5.

[399] Robert J. Hutchinson, "What the Rabbi Taught Me about Jesus," Christianity Today, Septiembre 13, 1993, 28.

[400] Neusner, A Rabbi Talks with Jesus, 14.

[401] Robert Guelich, Sermon on the Mount (Waco, Tex.: Word, 1982), 185.

[402] Witherington, Christology of Jesus, 188.

[403] Ahad ha' Am, "Judaism and the Gospels," en Nationalism and the Jewish Ethic, ed. H. Kohn (New York: Schocken, 1962), 298.

[404] Según Witherington, que Jesús fuera un exorcista es "uno de los hechos más incontestables acerca de su ministerio", al ser atestiguado en casi todas las capas de la tradición y por alusiones en dichos, narraciones y resúmenes (Witherington, Christology of Jesus, 201).

[405] Ben F. Meyer, The Aims of Jesus (London: SCM, 1979), 155–56.

[406] Ibid.,136.

[407] Royce Gordon Gruenler, New Approaches to Jesus and the Gospels (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1982), 46, 59, 49. Esta afirmación viene a expresión explícita en Marcos 2:1-12, cuya autenticidad es defendida por Gundry, Mark, 110–22.

[408] Como Meyer explica, a través de la comunión de mesa, la distinción ritual judía de limpio e inmundo y la distinción moral judía de justo e injusto, que formaba e impregnaba la autocomprensión del judaísmo, llegó a una

expresión concreta. Con respecto a que Jesús ignora tales distinciones, Meyer comenta: "Nada... podría haber dramatizado la gratuidad y la realización presente del acto de salvación de Dios con mayor eficacia que esta iniciativa inaudita hacia los pecadores" (Meyer, Aims, 161). La iconoclasia de Jesús a este respecto da credibilidad al comentario de Marcos de que Jesús anuló conscientemente las leyes alimentarias del Antiguo Testamento (Marcos 7:19), lo que subraya el punto anterior con respecto a su autoridad para corregir la Torá, como se señala en Gundry, Mark, 356, 367–71.

[409] Meier, Marginal Jew, 2:303.

[410] James D. G. Dunn, Jesus and the Spirit (London: SCM, 1975), 60. Sobre la autenticidad del pasaje, vea Witherington, Christology of Jesus, 165.

[411] Meier, Marginal Jew, 2:969–70.

[412] Como lo enfatizó Graham H. Twelftree, Jesus the Miracle Worker (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1999).

[413] Witherington señala: "El énfasis aquí está en el cumplimiento actual de las esperanzas del Antiguo Testamento para la era mesiánica o escatológica" (Witherington, Christology of Jesus, 44; cf. 172).

[414] Comentarios hechos en la discusión de la ponencia de Kee en la conferencia "Christianity Challenges the University," Dallas, Tex., Febrero 1985.

[415]Dictionary of Jesus and the Gospels, s.v., "Son of God," por D. R. Bauer, p. 772, col. 1.

[416] Un dicho Q comprobado de manera múltiple, la autenticidad de 12:8 está defendida por Wolfhart Pannenberg, Jesus—God and Man, trad. L. L. Wilkins y D. A. Priebe (London: SCM, 1968), 58–60.

[417] Witherington, Christology of Jesus, 268.

[418] Gruenler, New Approaches to Jesus and the Gospels, 74.

[419] Horst Georg Pöhlmann, Abriss der Dogmatik, 3ra rev. ed. (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1966), 230.

[420] Ibid.

[421] Agradezco a Robert Bowman, Charles Quarles y Craig Evans por sus útiles sugerencias en esta sección.

[422] Dunn, Jesus and the Spirit, 86.

[423] William Paley, A View of the Evidences of Christianity, 2 vols., 5ta ed. (London: R. Faulder, 1796; reimpr. ed.: Westmead, England: Gregg, 1970), 1:327–28.

[424] Hermann Samuel Reimarus, Fragments, trad. R. S. Fraser, ed. C. H. Talbert, Lives of Jesus Series (London: SCM, 1971), 104.

[425] Johann Salomo Semler, Beantwortung der Fragmente eines Ungennanten insbesondere vom Zweck Jesu and seiner Jünger, 2da ed. (Halle: Verlag des Erziehungsinstitut, 1780), 266.

[426] David Friedrich Strauss, "Herrmann Samuel Reimarus and His 'Apology,'" en Fragments, 280–81.

[427] David Friedrich Strauss, The Life of Jesus Critically Examined, trad. G. Eliot, ed. con una introducción, P.C. Hodgson, Lives of Jesus Series (London: SCM, 1973), 70.

[428] Ibid., 736.

[429] Véase https://www.reasonablefaith.org/videos/debates.

[430] Bart D. Ehrman, The New Testament, 3ra ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 16, 294, 227.

[431] Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (Oxford: Oxford University Press, 1999), 231.

[432] Bart Ehrman, "From Jesus to Constantine: A History of Early Christianity," Conferencia 4: "Oral and Written Traditions about Jesus" (The Teaching Company, 2003).

[433] Ehrman, Jesus, 200.

[434] Ehrman, New Testament, 276.

[435] Ver mi análisis del argumento de siete pasos de Wright formulado vagamente en "Wright vs. Crossan on the Resurrection of Jesus," en The Resurrection: The Crossan-Wright Dialogue, ed. Robert B. Stewart (Minneapolis and London: Augsburg Fortress and SPCK, 2006), 139–48.

* El libro fue publicado en español en 2008 por la editorial Editorial Verbo Divino.

[436] N. T. Wright, Christian Origins and the Question of God, vol. 3: The Resurrection of the Son of God (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 718

[437] Ibid., 710–16.

[438] John P. Meier, A Marginal Jew, vol. 1: The Roots of the Problem and the Person (New York: Doubleday, 1991), 13.

[439] Ibid., 25.

[440] Ibid., 197.

[441] Ibid., vol. 2: Mentor, Message, and Miracle (New York: Doubleday, 1994), 525.

[442] Ibid., 1:201.

[443] G. G. O'Collins, "Is the Resurrection an 'Historical' Event?" Heythrop Journal 8 (1967): 384.

[444] Ibid., 385.

[445] Ibid.

[446] Wright, Christian Origins, vol. 3; vea 3:625–26 para una declaración particularmente poderosa del punto.

[447] Wolfhart Pannenberg, Theology as History, 265, n.76, citado por O'Collins, "Resurrection," 386.

[448] O'Collins, "Resurrection," 387.

[449] Vea la interesante discusión de estas paradojas en Richard Sorabji, Time, Creation, and the Continuum (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983), chap. 26.

[450] O'Collins, "Resurrection," 385.

[451] Meier, A Marginal Jew, 2:529.

[452] Dale C. Allison, Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters (New York: T. & T. Clark, 2005), 219–28.

[453] Ibid., 225.

[454] En resumen, son irrelevantes por cuatro razones: (1) lo que es crítico con respecto a la resurrección de los muertos no es la identidad corporal, sino la identidad personal, que está garantizada por el alma perdurable; (2) La creencia judía era que los huesos de los muertos se elevarían, de modo que la identidad corporal estricta no está en cuestión; (3) en el caso de Jesús, la identidad corporal no es problemática; y (4) tales preocupaciones doctrinales sobre la resurrección escatológica no deberían hacer ninguna diferencia en la evaluación de la evidencia histórica.

[455]Vea, por ejemplo, Trenton Merricks, "There Are No Criteria of Identity over Time," Nôus 33 (1998): 106–24, quien argumenta que no existen condiciones de identidad informativas, necesarias y suficientes a lo largo del tiempo.

[456] Richard Swinburne, The Resurrection of God Incarnate (Oxford: Oxford University Press, 2003); vea también la contribución de Timothy y Lydia McGrew en Companion to Natural Theology, ed. William L. Craig y J. P. Moreland (Oxford: Blackwell, forthcoming). Plantinga lanzó un ataque erróneo al enfoque bayesiano de Swinburne basado en lo que llamó el problema de las probabilidades menguantes o de disminución (Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief [Oxford: Oxford University Press, 2000], 268–80), el cual obtuvo

respuestas de Swinburne ("Natural Theology, Its 'Dwindling Probabilities,' y 'Lack of Rapport,'" Faith and Philosophy 21 [2004]: 533-46) y McGrew ("Has Plantinga Refuted the Historical Argument?" Philosophia Christi 6 [2004]: 7–26). Vea para más detalles Alvin Plantinga, "Historical Arguments and Historical Probabilities: A Response to Timothy McGrew," Philosophia Christi 8 (2006): 7–22; Timothy y Lydia McGrew, "On the Historical Argument: A Rejoinder to Plantinga," Philosophia Christi 8 (2006): 23–38. Plantinga admite que el enfoque bayesiano de McGrews no se ve comprometido por el problema de las probabilidades de disminución y es una contribución sustancial a nuestra comprensión de los argumentos históricos.

[457] Para un estudio, véase Peter Lipton, Inference to the Best Explanation (London: Routledge, 1981).

[458] Para una discusión sobre el tema, véase C. Behan McCullagh, Justifying Historical Descriptions (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 19.

[459] Wright, Christian Origins, 3:209.

[460] Rudolph Pesch, Das Markusevangelium, 2 vols., Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Freiburg: Herder, 1976–77), 2:21, 364–77. Mark Allen Powell, presidente de la sección de Jesús histórico de la Society of Biblical Literature informa, "La vista dominante… [es] que las narraciones de la pasión son tempranas y se basan en el testimonio de los testigos presenciales" (Mark Allen Powell, críticaaThe Birth of Christianity, de John Dominic Crossan, Journal of the American Academy of Religion 68 (2000): 171.

[461] Por ejemplo, "un sepulcro que había sido excavado en la roca" de Marcos contra el"sepulcro nuevo que él había excavado en la roca" de Mateo.

[462] Por ejemplo, Mateo 27:58 = Lucas 23:52: "Este se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús"; también la frase "lo envolvió en un lienzo limpio de lino" es idéntica en Mateo y Lucas.

[463] Paul Barnett, Jesus and the Logic of History, New Studies in Biblical Theology (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997), 104–5.

[464] Raymond E. Brown, The Death of the Messiah, 2 vols. (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1994), 2:1240–41.

[465] John A. T. Robinson, The Human Face of God (Philadelphia: Westminster, 1973), 131.

[466] Por ejemplo, el antecedente de "ungirle" (a él, a Jesús) en Marcos 16:1 está en la cuenta del entierro (15:43); la discusión de las mujeres sobre la piedra presupone su experiencia previa de ver la piedra rodada a través de la entrada (15:46); su visita a la tumba presupone suconocimientode la ubicación (15:47); las palabras del ángel, "mirad el lugar donde le pusieron", se refiere a la colocación del cuerpo por parte de José en la tumba (15:46).

[467] Por lo tanto, es insuficiente decir con Allison que, si bien Pablo pudo haber creído en la tumba vacía por razones teológicas, es posible que no haya tenido un conocimiento histórico real de ella. (Allison, Resurrecting Jesus, 316). Ver las otras dos características de la tradición que menciono en el texto también. Curiosamente, el propio Allison reconoce que "1 Cor. 15:3-8 debe ser un resumen de las narraciones tradicionales que fueron contadas en formas más completas en otros lugares" (ibid., 235; véase su nota al pie 133). Este es solo un ejemplo de las muchas inconsistencias internas que caracterizan el tratamiento de Allison.

[468] E. Earle Ellis, ed., The Gospel of Luke, New Century Bible (London: Nelson, 1966), 273.

[469] Por ejemplo, varias palabras o expresiones que son únicas en todo el Nuevo Testamento, tales como "el día siguiente", "día de preparación", "engañador", "guardia (de soldados)", "asegurar", "sellar". La expresión "jefes de los sacerdotes y fariseos" es inusual para Mateo y nunca aparece en Marcos o Lucas. La expresión "en el tercer día" tampoco es mateana; él siempre usa "después de tres días". En general, solo 35 de las 136 palabras de Mateo en la historia de la tumba vacía se encuentran en las 138 palabras de Marcos. De manera similar, solo 16 de las 123 palabras de Lucas se encuentran en la cuenta de Marcos. Además, Mateo y Lucas tienen solo una docena de palabras en común, lo que demuestra la independencia de sus tradiciones.

[470]Es irónico, entonces, que Allison considere el entierro de Jesús por parte de José de Arimatea como "bien atestiguado" y por lo tanto "altamente probable", mientras se queja de que la opinión académica está dividida

sobre cuántas fuentes independientes tenemos para la tumba vacía (Allison, Resurrecting Jesus, 300, 354, 362). Hay un claro doble estándar aquí. Nótese que, como en el caso del entierro de Jesús por parte de José, el testimonio múltiple e independiente obra en contra de la posibilidad, tomada con seriedad por Allison, de que la narración de la tumba vacía es una invención o leyenda cristiana imaginativa (ibid., 311). Su presencia, como la de la narrativa de la sepultura, en fuentes tan tempranas e independientes hace que tal posibilidad sea muy poco probable. Nótese también que la posibilidad de fabricación o leyenda cristiana se basa en una condición importante: "Los cristianos... han podido razonar así sin miedo a la contradicción si se desconocía la ubicación del entierro o la colocación de Jesús, o si había pasado demasiado tiempo desde su muerte" (ibid., 307) –una condición que el propio Allison admite que no se ha cumplido (ibid., 232, 362).

[471] Una vez más, es irónico que Allison reconozca esta característica de la narración de la tumba vacía; pero mientras que él considera que este factor es una evidencia muy importante cuando se trata de la historicidad del entierro de Jesús por José de Arimatea, no le da el debido peso cuando se trata de la tumba vacía (Allison, Resurrecting Jesus, 320–21, 356). Cf. su tratamiento de los nombres propios asociados con la narración del sepulcro y con la narrativa de la tumba vacía (ibid., 327, 355), de la aplicación del criterio de vergüenza a ambas narrativas (ibid., 327-29, 354-55), y del conocimiento público del entierro y la ubicación de la tumba (ibid., 313, 316-20, 362). Es extraño que Allison no parezca darse cuenta de que los mismos argumentos que llevaron a su veredicto no calificado de "altamente probable" para el entierro por parte de José también respaldan la historicidad de la tumba vacía, que él considera "con gran vacilación"que sea"históricamente probable" (Allison, Resurrecting Jesus, 332).

[472] Dale C. Allison Jr., "Explaining the Resurrection: Conflicting Convictions," Journal for the Study of the Historical Jesus 3 (2005): 128; cf. Allison, Resurrecting Jesus, 329–30.

[473] Ver el buen estudio de Larry Hurtado, "Mission Accomplished: Apologetics, Witness, and Women in Mark's Passion-Resurrection Narratives," ponencia en la reunión de 2005 de la Society of Biblical Literature, próximamente como "The Women, the Tomb, and the Climax of Mark" en un conmemorativopara Sean Freyne que será publicado por Brill.

[474] Allison pasa por alto este patrón en desarrollo al confesar que se le escapa por qué este pasaje "lleva 'la marca de una controversia bastante prolongada'" (Allison, Resurrecting Jesus, 312). Compare el juicio de Meier: "Las primeras peleas sobre la persona de Jesús que estallaron entre judíos comunes y judíos cristianos después de la Pascua se centraron en las afirmaciones cristianas de que un criminal crucificado era el Mesías, que Dios lo había resucitado de entre los muertos" (Meier, A Marginal Jew, 2:150). Dada la fecha temprana de la historia de la pasión anterior a Marcos, no hay necesidad de discutir con la suposición de Allison de que la controversia surgió entre Marcos y Mateo, siempre que con "Marcos" nos refiramos a la tradición de Marcos.

[475] D. H. Van Daalen, The Real Resurrection (London: Collins, 1972), 41. Allison es un buen ejemplo de ello. Él reconoce que "se puede hacer un caso decente" para la tumba vacía, pero cree que hay "un caso respetable en contra de ella". (Allison, Resurrecting Jesus, 331). Este caso supuestamente respetable consiste en solo dos argumentos: primero, "la habilidad de los primeros cristianos para crear ficciones" y, segundo, "la existencia de numerosas leyendas sobre cuerpos desaparecidos" (ibid., 332). Pero estas dos consideraciones muestran a lo sumo la posibilidad de que la narrativa de la tumba vacía sea una leyenda. Esta es una posibilidad de la que somos conscientes en base a nuestro conocimiento general previo a un examen de la evidencia específica. Estas dos consideraciones no hacen nada para mostrar que, en base a un examen de la evidencia específica, la narración de la tumba vacía es una ficción o leyenda. El escepticismo de Allison está arraigado en sus dudas filosóficas iniciales, que expresa con franqueza, sobre la resurrección literal de Jesús (ibid., 225; véase 344). Que alguien exhiba tal propensión contra la tumba vacía, sin duda es debido a sus reservas filosóficas sobre la continuidad material del cuerpo resucitado con el cuerpo mortal, sin embargo se sentirse obligado a afirmar la historicidad de la tumba vacía es testimonio de la solidez de la evidencia en su favor.

[476] Jacob Kremer, Die Osterevangelien—Geschichten um Geschichte (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977),

49–50.

[477] Gary Habermas, “Experience of the Risen Jesus: The Foundational Historical Issue in the Early Proclamation of the Resurrection,” Dialog 45 (2006): 292.

[478] C. H. Dodd, “The Appearances of the Risen Christ: A study in the form criticism of the Gospels,” en More New Testament Studies (Manchester: University of Manchester, 1968), 128.

[479] Hans Grass, Ostergeschehen und Osterberichte, 4ta ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), 80.

[480] Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1966), 153. Con respecto a los milagros de Jesús, Trilling había escrito: “Estamos convencidos y lo sostenemos por la seguridad histórica de que Jesús de hecho hizo milagros.... Los informes milagrosos ocupan tanto espacio en los Evangelios que es imposible que todos puedan haber sido posteriormente inventados o transferidos a Jesús” (ibid.). El hecho de que el trabajo milagroso pertenece al Jesús histórico es, como hemos visto en el capítulo 7, ya no disputado.

[481] Norman Perrin, The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke (Philadelphia: Fortress, 1974), 80.

[482] Gerd Lüdemann, What Really Happened to Jesus? trad. John Bowden (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1995), 80.

[483] “Uno solo puede preguntarse de qué manera, si es que hay alguna, Lucas y Pablo imaginaban que las cristofanías originales diferían de las experiencias posteriores.” (Allison, Resurrecting Jesus, 261). La respuesta a esta pregunta clave es, creo, bastante clara, como explico en el texto. Esta respuesta es importante, porque no importa cuán reales, cuán tangibles, cuán opacas, las visiones de los difuntos pueden parecerle a los afligidos, los difuntos solo parecen ser objetos externos, físicos. Los desconsolados reconocen que lo que experimentaron fue una visión del difunto.

[484] Una alucinación, por ejemplo, un espejismo, diferiría de una visión en que una alucinación no es inducida por Dios sino que es el resultado de causas naturales o humanas, mientras que una visión es causada por Dios. Pero una visión, a diferencia de una aparición genuina, es completamente intramental y, por lo tanto, privada, incluso si es veridical.

[485] Allison, Resurrecting Jesus, 347–48.

[486] Para referencias a antiguos textos paganos y judíos concernientes a las apariciones de los muertos, vea Craig Keener, The Gospel of John: A Commentary (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003), 2:1169.

[487] James W. D. G. Dunn, Jesus and the Spirit (London: SCM, 1975), 132.

[488] Allison, Resurrecting Jesus, 324–25. La pregunta que queda es si las visiones de duelo en conjunto con el descubrimiento de la tumba vacía habrían llevado a la creencia de los discípulos y la proclamación de la resurrección de Jesús de entre los muertos, sobre lo cual se verá más adelante con respecto al origen del Camino Cristiano.

[489] Krister Stendahl, “Paul among Jews and Gentiles,” en Paul among Jews and Gentiles (Philadelphia: Fortesss, 1976), 12–13.

[490] Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, n. ed. (Würzburg: Echter, 1995), 423.

[491] John Dominic Crossan, Jesus: A Revolutionary Bibliography (San Francisco: Harper San Francisco, 1994), 169.

[492] Wright, Christian Origins, 3:557–58.

[493] Helmut Koester, Ancient Christian Gospels: Their History and Development (London: SCM, 1990), 51.

[494] John Meier, “Dividing Lines in Jesus Research Today,” Interpretation 50 (1996), 359.

[495] Günther Bornkamm, Jesus von Nazareth, 8va ed. (Stuttgart: Kohlhammer, 1968), 159.

[496] Wright, Christian Origins, 3:625-6.

[497] R. H. Fuller, The Formation of the Resurrection Narratives (London: SPCK, 1972), 2.

[498] D. E. Aune, "The Genre of the Gospels," en Gospel Perspectives II, ed. R. T. France y David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1981), 48.

[499] Tryggve N. D. Mettinger, The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East (Stockholm, Sweden: Almquist & Wiksell International, 2001), 4, 7.

[500] Ibid., 221.

[501] Craig Evans, "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology," Theological Studies 54 (1993): 18, 34.

[502] Gerhard Kittel, "Die Auferstehung Jesu," Deutsche Theologie 4 (1937): 133–68. De hecho, Hengel cree que la creencia en la resurrección de los muertos sirvió como retardante a la influencia de las religiones paganas de misterio: "El desarrollo de la resurrección apocalíptica, la inmortalidad y la doctrina del juicio en la Palestina judía explica por qué, en contraste con el judaísmo alejandrino, las religiones de misterio helenístico... pudieron ganar prácticamente ninguna influencia allí" (Martin Hengel, "Judentum und Hellenismus," Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10 [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969], 368–69).

[503] Grass, Ostergeschehen, 133.

[504] Joachim Jeremias, "Die älteste Schicht der Osteruberlieferung," en Resurrexit, ed. Edouard Dhanis (Rome: Editrice Libreria Vaticana, 1974), 194.

[505] Ulrich Wilckens, "Auferstehung," Themen der Theologie 4 (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1970), 131.

[506] N. T. Wright, conferencia en el Asbury College and Seminary, 1999.

[507] Wright, Christian Origins, 3:25.

[508] C. F. D. Moule, The Phenomenon of the New Testament, Studies in Biblical Theology 2/1 (London: SCM, 1967), 3, 13.

[509] William Lane Craig, Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus, 3ra ed., Studies in the Bible and Early Christianity 16 (Toronto: Edwin Mellen, 2002).

[510] John A. T. Robinson, The Human Face of God (London: SCM, 1973), 136.

[511]Veala apelación de Ehrman en el período de preguntas y respuestas de nuestro debate a precisamente tales hipótesis milagrosas ad hoc, por ejemplo, que el dios de fantasía Zulu envió a Jesús a la duodécima dimensión en http://www. reasonablefaith.org/.

[512] Wolfhart Pannenberg, "Jesu Geschichte und unsere Geschichte," en Glaube und Wirklichkeit (München: Chr. Kaiser, 1975), 92–94.

[513] J. I. Packer, Knowing God (London: Hodden & Stoughton, 1973), 314.

Table of Contents

Tabla de Ilustraciones 11
Prefacio 13
Introducción 19
Parte Uno: De Fide 33
1 ¿Cómo se Sabe que el Cristianismo es Verdadero? 35
Parte Dos: De Homine 77
2 Lo Absurdo de la Vida sin Dios 79
Parte Tres: De Deo 111
3 La Existencia de Dios (1) 114
4 La Existencia de Dios (2) 185
Parte Cuatro: De Creatione 242
5 El Problema del Conocimiento Histórico 244
6 El Problema de los Milagros 290
Parte Cinco: De Christo 334
7 La Autocomprensión de Jesús 336
8 La Resurrección de Jesús 388
Conclusión. La Apologética Mayor 473